



الكتاب الأول

التقريب إلى المنطوق والمخبر النبوي بألفاظ العامة والأمثلة للفقهية

تصنيف

أبي محمد علي بن أحمد بن محمد بن أبي السري

للفقه سنة (٤٥٦ هـ) من (٧) سنة و (١٠) أشهر و (٢٩) يوماً
رحمة الله تعالى

دراسة وتقديم

أبي عبد الرحمن بن عبد العزيز النجدي

تجقيق

عبد الرحمن بن عبد العزيز النجدي

دار ابن جرير

ISLAMISKA FORSKNINGSCENTRET

رَفَعُ

عبد الرحمن البخاري
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الْبَيْتُ لِلَّهِ الْمُنَظُّوْنَ وَمَا جَاءَ الْبَيْتِ
بِالْأَفْظَانِ الْبَاطِنَةِ مَا تَشْتَبِهُ الْفَقْهِيَّةِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تراث ابن حجر

الكتاب الأول

النَّيْبُ إِلَى الْمَنَظُوقِ وَالْمَدْخَلِ النَّبِيِّ بِالْأَلْفَاظِ الْعَامَّةِ وَالْأَمْثَلِ الْفَقْهِيَّةِ

تصنيف

أبْنِي مُحَمَّدٍ عَلِيِّ بْنِ حَمَلَةَ زَيْدِ بْنِ أَسَدٍ السُّيَّ

الْمَوْتُ سَنَةَ (٤٥٦ هـ) عَنْ (٧١) سَنَةً وَ (١٠) أَشْهُدَ (٢٩) يَوْمًا

رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى

دراسة وتقديم

أبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَبِي عَيْدٍ الْفَاهِرِي

تحقيق

عبد الوهاب بن محمد بن عبد الرحمن

دار ابن حزم

ISLAMISKA FORSKNINGSCENTRET

حُقوقُ الطَّبْعِ مَحْفُوظَةٌ
الطبعة الأولى
١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م



ISBN 978-9953-81-461-2

الكتب والدراسات التي تصدرها الدار
تعبر عن آراء واجتهادات أصحابها

• موقع مشروع تحقيق تراث ابن حزم على الشبكة العالمية: www.ibnhazm.net

مركز البحوث الإسلامية
ISLAMISKA FORSKNINGSCENTRET

The Islamic Research Center in Sweden
Box: 11307, 404 27 Gothenburg, Sweden

دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان - ص.ب: 6366 / 14

هاتف وفاكس: 701974 - 300227 (009611)

بريد إلكتروني: ibnhazim@cyberia.net.lb

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بين يدي موسوعة

«تراث ابن حزم»

(١)

مِمَّا يَعْلَمُهُ الْمُؤْمِنُونَ، وَيَقْرَأُ بِهِ الْمُسْلِمُونَ، وَلَا يَجْحَدُهُ إِلَّا الْكَافِرُونَ؛
أَنْ لَا سَعَادَةَ فِي الدُّنْيَا، وَلَا نَجَاةَ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا بِالشَّهَادَتَيْنِ الْعَظِيمَتَيْنِ،
وَالكَلِمَتَيْنِ الطَّيِّبَتَيْنِ: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ»؛ عِلْمًا وَاعْتِقَادًا،
وَقَوْلًا وَعَمَلًا.

وتحقيق الشهادة الأولى: أَنْ لَا مَعْبُودَ بِحَقٍّ إِلَّا اللَّهُ تَعَالَى، فَلَا نَعْبُدُ إِلَّا
إِيَّاهُ، لَا إِلَهَ غَيْرُهُ، وَلَا رَبَّ سِوَاهُ.

وتحقيق الشهادة الثانية: أَنْ لَا نَعْبُدُهُ سُبْحَانَهُ إِلَّا بِمَا شَرَعَهُ لَنَا، وَبَلَّغَهُ
إِلَيْنَا بِوَاسِطَةِ نَبِيِّهِ الصَّادِقِ الْمَصْدُوقِ ﷺ؛ فَهُوَ الْوَاسِطَةُ بَيْنَنَا وَبَيْنَ رَبِّنَا فِي
تَبْلِيغِ كَلَامِهِ وَأَخْبَارِهِ وَأَحْكَامِهِ، وَمَعْرِفَةِ مَا رَضِيَهِ لَنَا دِينًا كَامِلًا، وَشَرْعًا
مَحْفُوظًا.

فحقيقة الشهادة الأولى: الْقِيَامُ بِالْوُضُوءِ الَّتِي مِنْ أَجْلِهَا خَلَقَ اللَّهُ الْجَنَّةَ
وَالْإِنْسَ؛ وَهِيَ تَوْحِيدُهُ بِالْعِبَادَةِ، وَإِفْرَادُهُ بِالْقَصْدِ وَالتَّوَجُّهِ؛ قَالَ تَعَالَى: ﴿وَمَا
خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (٥١) [الذاريات: ٥٦]. وحقيقة الشهادة الثانية:
تَجْرِيدُ الْإِتِّبَاعِ لِمُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ؛ تَصْدِيقًا بِمَا جَاءَ بِهِ، وَطَاعَةً لِأَمْرِهِ،

وتطبيقاً لسننه وآدابه، ولزوماً لطريقته ومنهاجه. فحقَّ الله تعالى على عباده: أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، ولا يمكنهم ذلك إلا باتباع رسوله ﷺ. فهما ركنان: التوحيد والمتابعة؛ من قام بهما، ولم يأت بما ينقضهما؛ كان موعوداً بالحياة الطيبة في الدنيا، وبالنعيم المقيم في جنة الخلد يوم القيامة، ومن أخلَّ بهما لحقه من الشقاء والخسران بحسب ذلك، أما من نقضهما فقد خسر الدنيا والآخرة. قال تعالى في اهتداء أهل التوحيد وأنهم في الدنيا والآخرة: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨٢]، وقال في وعدهم بحياة طيبة: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنفَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٩٧]، وجعل تحقيق الطاعة والاتباع شرطاً للهداية؛ فقال عز وجل: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلٰغُ الْأَمِيْتُ﴾ [النور: ٥٤]، وقال تعالى في من نقض التوحيد: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [النساء: ١١٦]، وقال في شقائه: ﴿وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَآءِ فَتَخَفَفَ الْطَبِيرُ أَوْ تَهَوَّىٰ بِدِ الرِّيحِ فِي مَكَانٍ سَجِيٍّ﴾ [الحج: ٣١]، وقال في حرمانه وعذابه: ﴿وَقَالَ الْمَسِيحُ يٰبَنِي إِسْرَءِيْلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّمَا مَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِيْنَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ [المائدة: ٧٢]، وبين أن الاتباع شرط لصحة الإيمان: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥]، وقال في من نقض هذا الأصل: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ تُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَتُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥]، والآيات في هذه المعاني العظيمة كثيرة صريحة واضحة.

إذن فالخير كله منحصر في هذين الأمرين: توحيد الله تعالى، واتباع نبيه ﷺ، فهما يُنال الخير الذي ما بعده خيرٌ، والسعادة التي لا تضاهيها سعادة، والفوز التام الذي لا يفوته شيء، وبقدر الخلل فهما يكون الخلل

في هذه الأمور، ومن نقضهما من أصلهما حُرْم الخير كُلِّه، وصار من أهل الشقاء والخسران: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَأَهْلِيَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَلَا إِنَّ الظَّالِمِينَ فِي عَذَابٍ مُّقِيمٍ﴾ [الشورى: ٤٥].

وليس على وجه الأرض أحدٌ إلا وهو طالب للسعادة وأسبابها، ساع للفوز والنجاة، لكن ليس كل أحدٍ يعرف السبيل إلى ذلك وإلى الأخذ بأسبابه، وليس كل من عرف ذلك انتفع؛ بل قد تصرفه عنها صوارف الشبهات المضلّة، والشهوات المستحكمة، أما الذين عرفوا ذلك كُلِّه، وسلموا من الصوارف والعوائق، ونالوه وانتفعوا به؛ فهم أقلّ القليل، قال تعالى: ﴿فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا يَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠]، وقال سبحانه: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [يوسف: ١٠٣]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ [غافر: ٦١]، جعلنا الله من أهل العلم والإيمان والشكر؛ بمَنِّه وكرمه.

وليس على وجه الأرض اليوم مسلمٌ - صحيح الإسلام - إلا وهو يقرُّ - في الجملة - بجميع ما ذكرته هنا، لأنه من أصول الدين الثابتة، وقواعده المتينة، لكن كثيرين منهم لا يفقهون بعد ذلك: أن من اللوازم القطعية لانحصار الخير الدنيوي والأخروي في (التوحيد والاتباع)؛ أن يُبذل غاية الجهد، وكامل الوسع في معرفة ما جاء به النبي ﷺ لتحقيق هذين الأصلين العظيمين، وفي الأخذ به؛ بحفظه والمحافظة عليه، وبتعلّمه وتعليمه، وبالفقه فيه وتفقيه النَّاس به، وبالعمل به والدعوة إليه؛ حقيقة لا ادّعاء، تفصيلاً لا إجمالاً، تعبداً لا عادةً، تديناً لا سياسةً.

ولا شكَّ أنَّ لظاهرة الخَلَل في العناية بميراث النبوة عند خاصّة المسلمين وعامّتهم أسباباً كثيرة ليس هذا موضع شرحها، من أهمها الجهل بحقيقة ما جاء به الرسول ﷺ على وجه التفصيل، وغلبة الأهواء والبدع، والانحراف عن منهج النبوة، والتأثر بالغزو الفكري الذي بدأ يعصف بالامة

الإسلامية في وقت مبكر من تاريخها؛ فظهرت البدع في الاعتقادات والعبادات، ورفعت رؤوس البدعة من الخوارج والمعتزلة والجهمية والأشاعرة والصوفية رأسها. وانضاف إلى ذلك كله - في عصرنا الحاضر - الانبهار بالمدينة الزائفة ومبادئها الفاسدة، وظهور التزعة المادية والسياسية في تفسير الدين وحقائقه ومقاصده، وتصدر الروبضة والجهلة والمنهزمين إيماناً وعِلْماً للحديث عن الإسلام ودعوته تحت مسمى الفكر الإسلامي والحركة الإسلامية.

وفي مقابل ذلك: كانت المعرفة التفصيلية بما جاء به النبي ﷺ من الأخبار والأحكام والسنن والآداب، مع التصديق والإيمان، والتسليم والتعظيم، والتدين الصحيح المبرء من الأغراض الدنيوية، والمكاسب المادية؛ هي الأداة العاصمة - في التاريخ الإسلامي كله - من فساد العقيدة، أو تلوث الفكر، أو انحراف العقل إلى ما من شأنه الإخلال بتحقيق التوحيد لله تعالى في العبادة، وتجريد الاتباع للنبي ﷺ. وكانت هي - أيضاً - الأداة الصانعة للشعور القوي بضرورة حفظ ما جاء به النبي ﷺ والمحافظة عليه، وتبليغه للناس، ونقله إليهم، ونشره بينهم.

إن تلك المعرفة التفصيلية إنما تحققت في علماء الأمة الذين أفنوا أعمارهم في دراسة الكتاب والسنة، والتبحر في علومهما، فدفعتهم إلى المزيد من العلم والتعلم، والحفظ والمحافظة، والتعليم والدعوة، وصنعت فيهم قوة روحية عظيمة تحمّلوا بها مشاق الرحلة في طلب العلم، وملازمة الشيوخ، ونسخ الكتب، والصبر على التعليم والدعوة، وإفناء الأعمار في تصنيف الكتب، رغم ما اقترن بذلك - في الغالب - من الفقر والعوز، والجوع والمرض، وربما انضاف إليه أذى الناس وظلمهم، وهم في كل ذلك ماضون لما سخرهم له ربهم، ووقفوا عليه حياتهم؛ من حفظ العلم وتدوينه ونقله، بصبر يقوئهم، واحتساب يثبتهم، وإيمان جازم بأن عملهم أشرف الأعمال، وجهادهم أعظم أنواع الجهاد، لأنهم قائمون بذلك مقام النبي ﷺ في أمته من صيانة الشريعة، وتبليغ الرسالة، وتعليم الأمة، وبهذا استحقوا ميراثه؛ بصادق شهادته ﷺ لهم: «إِنَّ العلماء ورثة الأنبياء، وإن

الأنبياء لم يورثوا دينارًا ولا درهمًا، ورثوا العلم فمن أخذه أخذ بحظٍّ وافرٍ^(١).

فهذا هو التفسير الديني والتاريخي لذلك الجهد العظيم الذي بذله علماء الأمة في حفظ الكتاب والسنة وخدمتهما، فصنّفوا آلاف الكتب في العقيدة والتفسير والفقه واللغة والتاريخ والرجال، وتدوين الأحاديث والآثار، فحفظ الله تعالى بآثارهم الزاخرة هذا الدين.

ومن أولئك الأئمة الأعلام، والعلماء الأجلاء، الإمام الجيهنزي أبو محمد ابن حزم الأنديسي رحمه الله تعالى؛ فقد كان آية في الحفظ والفهم والاجتهاد، بما آناه الله تعالى من علم واسع، وذكاء متوقّد، وهمة عالية، مع ما كان عليه من صلابة في الدين، وتعظيم للسنة.

لقد تنبّه الإمام ابن حزم في وقت مبكر من حياته العلمية إلى الحقيقة التي تقدّم شرحها: أن لا خير ولا سعادة ولا توفيق ولا نجاة إلا بما جاء به النبي ﷺ؛ فلا بدّ إذن من إفناء الأعمار وبذل الجهود في تعلمه وتعليمه والعمل به. ولنذكر بعض هذه المعاني بكلماته، حيث قال رحمه الله:

«إنّ الله عزّ وجلّ ابتلى الأمم السّالفة بأنبياء ابتعثهم إلى قومهم خاصّةً، فمؤمن وكافر، فريق في الجنّة وفريق في السّعير، ثمّ إنّ الله تعالى بعث نبيّه المختار، وعبدّه المنتجب من جميع ولد آدم: محمدًا ﷺ الهاشمي المكي إلى جميع خلقه من الجنّ والإنس، فنسخ بملّته جميع الملل، وختم به الرّسل، وخصّه بهذه الكرامة، وسوّده على جميع أنبيائه، واتّخذّه صفيًا ونجيًّا، وخليلاً ورسولاً، فلا نبيّ بعده، ولا شريعة بعد شريعته، إلى انقضاء الدّنيا. وإذا قد تيقّن أنّ الدّنيا ليست دار قرار، ولكنّها دار ابتلاء واختبار، ومجاز إلى دار الخلود، وصحّ بذلك أنّه لا فائدة في الدّنيا وفي الكون فيها إلا العلم بما أمر به عزّ وجلّ، وتعليمه أهل الجهل، والعمل بموجب ذلك، وأنّ ما عدا هذا

(١) حديث حسن أخرجه أحمد ١٩٦/٥ (٢١٧١٥)، وأبو داود (٣٦٤٢)، والترمذي (٢٦٨٢) من حديث أبي الدرداء رضي الله عنه. وصحّحه ابن الملقن في «البدر المنير» ٥٨٧/٧، وقوّاه ابن حجر في «الفتح» ١/١٦٠، وصحّحه الألباني.

مما يَتَنَاقَسُ فيه الناسُ مِنْ بُعْدِ الصَّوْتِ غُرُورٌ، وَأَنَّ كُلَّ مَا تَشْرُهُ إِلَيْهِ النُّفُوسُ الجاهلة من غرضٍ خسيسٍ خطأ؛ إِلَّا مَا قُصِدَ بِهِ إِظْهَارُ العَدْلِ، وَقَمْعُ الزُّورِ، والحكمُ بأمر الله تعالى، وبأمر رسوله ﷺ، وإحياءُ سُنَنِ الحَقِّ، وإماتة طوابع الجَوْرِ. وَأَنَّ مَا تَمِيلُ إِلَيْهِ النُّفُوسُ الخسيسةُ مِنَ اللَّذَّاتِ بِمَنَاطِرٍ مألوفةٍ متغيِّرةٍ عَمَّا قَلِيلٍ، وَأصْوَاطٍ مستحسنةٍ منقضيةٍ بهبوبِ الرِّيحِ، ومشامٍ مستطرفةٍ منحلَّةٍ بُعِيدَ سَاعَاتٍ، ومذاوِقٍ مُستعذبةٍ مُستَحْلِيَةٍ فِي أَقْرَبِ مَدَّةٍ أَقْبَحَ اسْتِحَالَةٍ، وملابسٍ معجبةٍ متبدِّلةٍ فِي أَيْسَرِ زَمَانٍ تَبْدَلًا مَوْحِشًا باطلاً. وَأَنَّ كُلَّ مَا يَشْغُلُ بِهِ أَهْلُ فسادِ التَّمْيِيزِ مِنْ كَسْبِ المَالِ المُنْتَقَلِ عَمَّا قَرِيبِ فَضُولٍ إِلَّا مَا أَقَامَ القُوَّةَ، وَأَمْسَكَ الرَّمَقَ، وَأَنْفَقَ فِي وَجْهِهِ البَرِّ المَوْصَلَةَ إِلَى الفَوْزِ فِي دَارِ البَقَاءِ؛ كَانَ أَفْضَلَ مَا عَانَاهُ المرءُ العاقلُ بَيَانُ مَا يَرْجُو بِهِ هَدْيَ أَهْلِ نَوْعِهِ، وَإِنْقَاذَهُمْ مِنْ حَيْرَةِ الشُّكِّ، وَظُلْمَةِ البَاطِلِ، وَإِخْرَاجَهُمْ إِلَى بَيَانِ الحَقِّ، وَنُورِ اليَقِينِ، فَقَدْ أَخْبَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَنَّ مَنْ هَدَى اللَّهُ بِهِ رَجُلًا وَاحِدًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ مِنْ حُمْرِ النَّعَمِ^(١). وَأَخْبَرَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَنَّ مَنْ سَنَّ سَنَةً خَيْرَ فِي الْإِسْلَامِ كَانَ لَهُ بِمِثْلِ أَجْرِ كُلِّ مَنْ عَمِلَ بِهَا، لَا يَنْتَقِصُ ذَلِكَ مِنْ أَجُورِهِمْ شَيْئًا^(٢). وَغَبَطَ مِنْ تَعَلَّمَ الْحِكْمَةَ وَعَلِمَهَا. فَنَظَرْنَا بِعَوْنِ اللَّهِ - خَالِقِنَا تَعَالَى - لَنَا فِي هَذِهِ الطَّرِيقِ الْفَاضِلَةِ الَّتِي هِيَ ثَمَرَةُ بَقَائِنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا؛ فَوَجَدْنَاهَا عَلَى وَجْهِهِ كَثِيرَةٌ، فَمَنْ أَوْكَدَهَا وَأَحْسَنَهَا مَغَبَّةً: بَيَانُ الدِّينِ، وَاعْتِقَادُهُ، وَالْعَمَلُ بِهِ الَّذِي أَلْزَمْنَا إِيَّاهُ خَالِقُنَا عَزَّ وَجَلَّ عَلَى لِسَانِ رَسُولِهِ ﷺ، وَشَرْحُ الْجَمَلِ الَّتِي تَجْمَعُ أَصْنَافُ أَحْكَامِهِ وَالْعِبَارَاتُ الْوَارِدَةُ فِيهِ...»^(٣).

هَذَا النَّصُّ النَّفِيسُ مِنْ كَلَامِ ابْنِ حَزْمٍ رَحِمَهُ اللَّهُ يَكْشِفُ لَنَا عَنْ مَعَانِي الْإِيمَانِ وَالْإِحْتِسَابِ؛ الَّتِي دَفَعَتْ بِهِ إِلَى أَنْ يَتْرَكَ عَالَمَ الْوِزَارَةِ وَالسِّيَاسَةِ، وَيَدْخُلَ حَيَاةَ الْفَقْرِ وَالزُّهْدِ، وَالْإِغْتِرَابِ وَالْمَصَاعِبِ، وَالْمَعَانَاةِ وَالْآلَامِ؛ عَنْ مُحَضِّسِ اخْتِيَارِهِ وَإِرَادَتِهِ؛ رَغْبَةً عَنِ الدُّنْيَا، وَرَغْبَةً فِي الْآخِرَةِ، لِيُوقِفَ حَيَاتِهِ

(١) كَمَا فِي حَدِيثِ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عِنْدَ الْبُخَارِيِّ (٢٩٤٢)، وَمُسْلِمٍ (٢٤٠٦).

(٢) كَمَا فِي حَدِيثِ جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْبَجَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عِنْدَ مُسْلِمٍ (١٠١٧).

(٣) مُقَدِّمَةُ «الْإِحْكَامِ فِي أَصُولِ الْأَحْكَامِ».

كلَّها على نشر علوم الكتاب والسنة، لا يخاف في الله لومة لائم، رافعاً
صوته في النَّاس بلسان الحال والمقال:

مُنَايَ مِنَ الدُّنْيَا عِلْمٌ أَبْثُهَا وَأَنْشُرُهَا فِي كُلِّ بَادٍ وَخَاضِرٍ
دُعَاءٌ إِلَى الْقُرَّاءِ وَالسُّنَنِ الَّتِي تَنَاسَى رِجَالٌ ذِكْرَهَا فِي الْمَحَاضِرِ
وَأَلْزَمُ أَطْرَافَ الثُّغُورِ مُجَاهِدًا إِذَا هَيْعَةٌ نَارَتْ فَأَوَّلُ نَافِرٍ
لَأَلْقَى حِمَامِي مُقْبِلًا غَيْرَ مُذِيرٍ بِسُمْرِ الْعَوَالِي وَالرِّقَاقِ الْبَوَاتِرِ
كِفَاحًا مَعَ الْكُفَّارِ فِي حَوْمَةِ الْوَعَى وَأَكْرَمَ مَوْتٍ لِّلْفَتَى قَتْلُ كَافِرٍ
فَيَا رَبِّ لَا تَجْعَلْ حِمَامِي بَعِيرَهَا وَلَا تَجْعَلْنِي مِنْ قَطِيبِ الْمَقَابِرِ

ولعلَّ أبا محمد رحمه الله قد بلغ مناهُ بما تركه من أعمال موسوعيَّة،
وآثار عظيمة كان لها تأثيرها في الحياة العلمية في عصره والعصور التالية
حتى يوم النَّاس هذا، مع أنَّ ما وصلنا منها شيء يسيرٌ مقارنةً بما قد فُقد
أثناء رحلة طويلة عبر المكان والزمان امتدَّت نحو ألف سنة؛ كان مناوئوه
فيها أكثر من مناصريه، وشانئوه أكثر من محبيه.

وفي العصر الحديث توجَّهت العناية إلى تراث ابن حزم، فطبع ما
وصلنا منه، وحظي ابن حزم نفسه عالمًا ومفكرًا وإنسانًا؛ باهتمام بالغ
فكتبت عنه عشرات الكتب والرسائل الجامعية والبحوث والمقالات، وعقدت
الندوات والمؤتمرات، وصار ابن حزم مادة حاضرة في الدراسات المعاصرة.
وابن حزم مثل المغناطيس الذي يجذب إليه الحديد، ويزيد عليه أنَّه
يمنح من يجذبه من «شحناته» فيصير انجذابه إليه انجذابًا ذاتيًا بله ما يجذبه
من تأثيره الخارجيِّ، ومجاذيب ابن حزم كثيرون في زماننا، وهم أصحاب
أغراض شتى، وأهواء مختلفة، فابن حزم مائدة غنيَّة بالوانٍ من غذاء العقل
والروح، زاخرة بأنواع الطرف من كلِّ علم ومعرفة، وهي لسعتها وتنوعها
تمنح الآخذين منها مساحة كبيرة للاختيار، فكلُّ يأخذ منها ما يوافق ما
عنده، وكم من تاركٍ للأجود والأنفع، وللألدِّ والأطيب، آخذٍ بالأدنى،
فليس كلُّ النَّاس يستمعون القول فيتبعون أحسنه، والسعيد من أحبَّ الحقَّ
وهُدي إليه.

قال عبد الحق التركماني عفا الله عنه: وأنا من «مجاذيب» ابن حزم، ولست أولهم ولا آخرهم، وقد أكثروا في الكتابة عنه، وبذلوا في ذلك جهودًا مشكورة، وأنتجوا آثارًا مذكورة، على أنهم قصّروا في خدمة كتبه تحقيقًا وتدقيقًا وتصحيحًا، لتكون بين أيدي النَّاس على أحسن صورة شكلاً ومضمونًا، فيسهل عليهم قراءتها، والانتفاع بمادتها، والوصول إلى فوائدها ودررها؛ فرأيتُ المشاركة في هذا الجانب بجهدٍ مخلص، وعملٍ جادٍ متقنٍ.

وقد وفّقني الله تعالى إلى خدمة ثلاثة من مؤلفات ابن حزم هي «الأخلاق والسير»، و«التلخيص لوجوه التخليص»، والمختصر الذي وصلنا من «طوق الحمامة وظل الغمامة». ولقي عملي في تلك الكتب تحقيقًا وتعليقًا وإخراجًا استحسان كثيرٍ من إخواننا العلماء الأجلاء وطلبة العلم الفضلاء، وشجّعني غير واحدٍ منهم على المضي فيما كنتُ عزمْتُ عليه من إخراج كتب ابن حزم كلّها في سلسلة علميّة جامعة، ينتظم فيها جميع ما وصلنا من آثاره رحمه الله تعالى.

وقد وجدتني مشدودًا إلى تنفيذ هذا العمل رغم كثرة الصوارف والعوائق، فلا أدري أهو شيءٌ سُخِّرْتُ له، أم هو ثمرةٌ حبٍّ لأبي محمد، كامن في القلب، أرادت نفسي أن تترجمها إخلاصًا ووفاءً وخدمةً لا يشوبها هدفٌ ماديٌّ، ولا نبيل حظٌّ دنيويٌّ، بل هو من جنس الأعمال الثقيلة، والتكاليف المجهدة، لا يُطيقها إلا من حُمِّلها بالِزام أو تحمّلها بالتزام. وخدمة تراث ابن حزم - عندي - إلزامٌ والتزامٌ. إلزامٌ لأنَّ على كلِّ طالب علم واجبُ الوفاء لعلماء الأُمَّة وتراثهم بخدمة آثارهم ونشر علومهم، والقيام بهذا لفردٍ منهم أداءٌ لبعض ذلك الواجب. والتزامٌ لأنَّ صِلتي المبكرة بتراث ابن حزم منذ أول أيام الطلب جعلتني في ساحةٍ زحيفٍ لا سبيل إلى الفرار منه.

لهذا كلّهُ كان الشروع في هذا العمل العلمي الكبير: «تراث ابن حزم»، وهو موسوعة ستستوعب - إن شاء الله تعالى - جميع ما وصلنا من آثار هذا الإمام، في سلسلة من الإصدارات المتتالية، وفق خطة علميّة موحّدة، يمكنني الإشارة إلى معالمها بما يلي:

- ١ - مقابلة نصّ كلِّ كتابٍ وتصحيحه على جميع مخطوطاته المعروفة في مكتبات العالم.
 - ٢ - كتابة الآيات القرآنية بخطِّ المصحف الشريف، وتخريج الأحاديث والكلام عليها تصحيحًا وتضعيفًا.
 - ٣ - العناية بصحة الإملاء، وسلامة الألفاظ، والضبط بعلامات الترقيم والتشكيل، وتفسير الغريب.
 - ٤ - توثيق المادة العلمية للكتاب؛ بعزو اقتباساته، والتعريف بأعلامه، والربط بين فصوله وموضوعاته.
 - ٥ - تصدير الكتاب بالتعريف به ونسخه المخطوطة والمطبوعة، وبالدراسات عنه، وبغير ذلك من المعلومات المفيدة للقارئ والدارس.
 - ٦ - محاولة الاستفادة من الجهود السابقة في خدمة الكتاب طباعة أو دراسة، واستيعاب فوائدها ومحاسنها.
 - ٧ - صنّع الفهارس التفصيلية الموضوعية واللفظية.
 - ٨ - تعقّب أبي محمد ابن حزم رحمه الله فيما أخطأ فيه نظره، أو زلَّ فيه قدمه، خاصة في باب العقيدة. وليس لي في هذا الباب شيءٌ من عندي، وإنّما أنا قزَمٌ أمامَ عملاقٍ، ورحم الله مَنْ عرف قدر نفسه، لكنّي أستفيد ممّن تقدّمني من الأئمة والعلماء الذين عُنوا بتراث ابن حزم، فاستفادوا منه في مسائل كثيرة، وتعقّبوه في أخرى؛ فبيّنوا خطأه فيها، ومن هؤلاء الأئمة: شيخ الإسلام ابن تيمية (ت: ٧٢٨ هـ)، وتلميذه النجيب ابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١ هـ)، فقد كانت لهما عناية بالغة بأقوال أبي محمد واجتهاداته، واستفادوا منه كثيرًا جدًّا، وتعقّباه في مسائل مهمة من الأصول الكبار وغيرها، ومنهم أيضًا: الذهبي (ت: ٧٤٨ هـ)، وابن كثير (ت: ٧٧٤ هـ)، وابن حجر (ت: ٨٥٢ هـ)، وغيرهم؛ رحم الله الجميع.
- وهذه الجزئية من عملي هذا من أعظم ما أبتغي به مرضاة الله عزَّ

وجلّ، واحتسب به الأجر الحسن عنده، فإنّ ابن حزم كان في مرتبة رفيعة من أتباع الكتاب والسنة، وتعظيم الأمر والتّهي، والتجرّد للحقّ، لكنّه اجتهد في أمور فأخطأ فيها، وليس من شرط العالم أن لا يخطأ، لكن أهل البدع والأهواء قد جعلوا ابن حزم مطيّة لهم، استخرجوا من آرائه أبعداها عن الصواب، فأخذوا بها ونشروها بين النّاس، وموّهوهم بأن ابن حزم إمامهم وقدوتهم في ذلك، فهم متّبعون لا مبتدعون! وكذبوا في ذلك، فما هم عليه من تتبّع الرّخص، والأخذ بالشاذّ، والانحراف في فهم الدين؛ كافٍ في الكشف عن حقيقة حالهم، وفضح باطل دعواهم. فإذ أخذوا برخصه في بعض الفروع؛ فهلاً أخذوا بقوله في تعظيم أمر الإيمان والاعتقاد، وفي الرّد على اليهود والنصارى والفرق المنحرفة المنتسبة للإسلام؛ فهو صاحب «الفصل في الملل والأهواء والنحل»، وفي أصل الاتباع والعناية بالسنة والآثار؛ فهو صاحب «الإحكام» و«المحلّى بالآثار»، إذن لكان لهم في ذلك ما يردعهم عن ما هم عليه من التفريط في مسائل الإيمان والعقيدة، ومن التزهيد في السنّة والآثار، والتنفير عن العلم الشرعي والتفكّه فيه، وعن دندنتهم حول وحدة الأديان، وإقرارهم لما عند الفرق الضالة من مخالفات لمنهج الإسلام والسنة في التوحيد وأصول الاعتقاد، وزعمهم أن الخوض في ذلك كلّ من التوافه والقشور والاشتغال بما عفا عليه الزمن، فلا بدّ من طرح العقيدة جانباً والاكتفاء بالإسلام المجمل، ليتفرّغ المسلمون جميعاً - موحدتهم وقبوريتهم، سنيّهم وبدعيّهم، مؤمنهم وفاسقهم - لإعمار الأرض والتنمية، ولتحسين الحياة الماديّة؛ فبذلك فسّر بعض دهاقنتهم حقيقة «العبادة»، ولا حول ولا قوّة إلا بالله.

نعم؛ ولعلي أكون قدّمتُ بتوضيح هذا الأمر جواباً لبعض إخواننا السلفيّين الذين سألوني عن وجه عنايتي بكتب ابن حزم رغم ما فيها من إشكالات، فإنّ حلّ تلك الإشكالات وبيان مذهب السلف الصالح فيها ممّا يتقرّب به طالب العلم إلى الله تعالى، خاصّة أنّ كتب ابن حزم منتشرة بين النّاس، والإقبال عليها من أصناف القراء كبير جدّاً. وبالله تعالى التوفيق.



وهذه قائمة بالكتب التي ستصدر في هذه السلسلة، وهي كل ما وصلنا من (تراث ابن حزم) حتّى الآن، وربّما أمكننا إضافة ما قد نكتشفه بتوفيق الله تعالى ثم باستمرار البحث في المكتبات العامة والخاصة، وسؤال أهل العلم والاختصاص، ومساعدة محبّي أبي محمد والمهتمّين بترائه. وسيكون ترتيب صدورها بحسب ما ييسّر الله تعالى لنا إكمال العمل فيه أولاً:

- ١ - إبطال القياس والرّأي والاستحسان والتقليد والتعليل.
- ٢ - الإحكام في أصول الأحكام.
- ٣ - الأخلاق والسير.
- ٤ - الأصول والفروع.
- ٥ - الإعراب عن الحيرة والالتباس الموجودين في مذاهب أهل الرّأي والقياس.
- ٦ - التقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية.
- ٧ - جمهرة أنساب العرب.
- ٨ - حجة الوداع.
- ٩ - الدرّة فيما يجب اعتقاده.
- ١٠ - ديوان ابن حزم. سيجمع كلّ ما وصلنا من شعره رحمه الله.
- ١١ - السيرة النبوية.
- ١٢ - الفصل في الملل والأهواء والنحل.
- ١٣ - المُجلّى باختصار على ما أوجبه القرآن والسنن الثابتة عن رسول الله ﷺ. لم يصلنا مفرداً، وإنّما سنستخرجه من كتاب «المحلّى بالآثار»؛ إن شاء الله تعالى.

١٤ - مجموع رسائل ابن حزم. سيتضمّن كلّ ما وصلنا من رسائل ابن حزم الصغيرة، ومن شذرات من كتبه المفقودة.

١٥ - المُحلّى بالآثار شرح المُجلّى باختصار على ما أوجبه القرآن والسنة الثابتة عن رسول الله ﷺ.

١٦ - طرق الحمامة وظل الغمامة في الألفه والآلاف. والموجود مختصره فقط.

١٧ - مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والمعتقدات.

(٣)

وإذ ذكرنا كتب ابن حزم التي وصلت إلينا؛ فلنذكر هاهنا كتبه ورسائله المفقودة، وقد اعتنى اثنان من الذين ترجموا لابن حزم - وهما: الذهبي، والفيروزآبادي - عنايةً بالغة بذكر أسماء مصنفاته، فذكرنا أغلبها، لهذا رأيت أن أسوق ما ذكره أولاً، ثم أستدرك عليهما من المصادر الأخرى:

قال الحافظ محمد بن أحمد الذهبي التركماني (ت: ٧٤٨ هـ) رحمه الله^(١): ولابن حزم مصنفاتٌ جليّة:

١ - أكبرها: كتاب الإيصال إلى فهم كتاب الخصال، خمسة عشر ألف ورقة. [قال ابن حزم في «المحلّى بالآثار» ٤١٥/١٠ (٢٠٢٥): كلّ ما روي في ذلك منذ أربع مئة عام، ونيف وأربعين عامًا، من شرق الأرض إلى غربها، قد جمعناه في الكتاب الكبير المعروف بكتاب «الإيصال»، ولله الحمد، وهو الذي أوردنا منه ما شاء الله تعالى، فإنّ وُجد شيء غير ذلك: فما لا خير فيه أصلاً؛ لكن ممّا لعلّه

(١) في «سير أعلام النبلاء» ١٩٣/١٨ - ١٩٨ (الترجمة: ٩٩). وأذكر بعد كل عنوان معلومات إضافية عنه، وأجعلها بين قوسين معقوفين.

موضوعٌ محدثٌ^(١). وقال الحميدي: وألّف في فقه الحديث كتابًا كبيرًا سماه: كتاب الإيصال إلى فهم كتاب الخصال الجامعة لجمل شرائع الإسلام في الواجب والحلال والحرام، وسائر الأحكام، على ما أوجبه القرآن والسنة والإجماع. أورد فيه أقوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم من أئمة المسلمين في مسائل الفقه، والحجة لكل طائفة وعليها، والأحاديث الواردة في ذلك من الصحيح والسقيم بالأسانيد وبيان ذلك كله، وتحقيق القول فيه.^(٢)

٢ - وكتاب الخصال الحافظ لجمل شرائع الإسلام، مجلدان. [قال الفيروزآبادي: كتاب الخصال في المسائل المجردة. قلت: وهو متن «الإيصال»]

- (١) وكُرِّرَ كلامًا قريبًا من هذا في ٤٣٢/١٠ - ٤٣٣، وفيه ما يدلُّ على ثقةٍ بالغة منه بسعة اطلاعه، وجمعه لكتب السنة والآثار، واستيعابه لجميع المرويات في سائر البلاد!!
- (٢) وقال ابن حيّان: وكتابه الكبير المعروف بالإيصال في فهم كتاب الخصال. وقال الذمبيُّ في «تذكرة الحفاظ»: وهو كبيرٌ جدًا. وقال الفيروزآبادي: وكتاب الإيصال في شرح كتاب الخصال؛ نحو أربعة آلاف ورقة. وقد أحال إليه ابن حزم في مواضع من «الفصل» ١١٤/١، و٢١١/٣، و«المحلى» ٣٠/١ و٢٩/٦ و٤٠٨/٧ و٤١٤/٩ و٥٢٠/٩ و٤١٥/١٠ ووصفه بالكتاب الكبير، و«الإحكام» ٤٨١/٤ و٥٥١ و٥٨٥ و٤٦/٥، وسمّاه: ٢٤٨/٦: الإيصال إلى فهم الخصال. وقال ٦٩/١: إن أمدنا الله تعالى بمدّه وعون من قبله عز وجل؛ فسنفرد في المسائل النظرية - وهي التي دلائلها نتائج مأخوذة من مقدّمات نصيّة أو إجماعيّة - ديوانًا موعبًا تنقّص في إن شاء الله تعالى الأدلة الصحيحة، وبطلان علل أصحاب القياس، ومفاسدها بالجملة، وبالله تعالى التوفيق. ثم رأينا كتابنا المعروف بالإيصال؛ جامعٌ لكل ذلك، مغني عن أفراد كتبٍ لكل صنفٍ منها. وقال تلميذه أبو محمد ابن العربي (ت: ٤٩٣ هـ): قرأنا عليه من كتاب «الإيصال» أربع مجلدات؛ في سنة ست وخمسين وأربع مئة، وهو أربعة وعشرون مجلدًا. «السير» ١٩٩/١٨.

وتوجد بعض الأوراق من كتاب «الإيصال» في مكتبة تشستر بيتي بإيرلندا، مجموع (٤٨٥٦) ١٩٧ - ٢٠٥، كما أنَّ أبا رافع الفضل رحمه الله قد لخص منه شرحه المتّمم لكتاب: «المحلى بالآثار» حيث توفي والده رحمه الله ولما يتّمه، فاتّمه أبو رافع بما اختصره من «الإيصال» ابتداءً من المسألة (٢٠٢٤) في «المحلى بالآثار» ٤٠١/١٠ إلى آخر الكتاب.

- ٣ - كتاب قسمة الخمس في الردّ على إسماعيل القاضي^(١)، مجلد. [قال في «الإحكام» ٢٧٥/٣ - ٢٧٦: ... وما نعرف لهذا الاحتجاج مثلاً في الشنعة والفضاعة إلا قول إسماعيل بن إسحاق في كتابه «الخمس»، وهو كتاب مشهور معلوم، ولنا عليه فيه ردّ هتكنا عواره فيه، وفضحناء بحول الله وقوّته...].
- ٤ - كتاب الآثار التي ظاهرها التعارض ونفي التناقض عنها، يكون عشرة آلاف ورقة، لكن لم يتمّه. [الفيروزآبادي: كتاب تأليف الأخبار المأثورة عن رسول الله ﷺ التي ظاهرها التعارض ونفي التناقض عنها، نحو عشرة آلاف ورقة].
- ٥ - كتاب الجامع في صحيح الحديث بلا أسانيد. [وقال في «المحلى» ٣٧٩/١١: سيقع الكلام في ذلك متقصّي في كتاب الإيمان من «الجامع» إن شاء الله عزّ وجلّ. وقال ابن حيّان: كتاب الجامع في صحيح الحديث باختصار الأسانيد والاقتصار على أصحّها واجتلاب أكمل ألفاظها وأصحّ معانيها. «الذخيرة» ١٤٣/١/١، و«التذكرة» ١٢٥٢/٣، و«النفع» ٣٦٥/١].
- ٦ - كتاب التلخيص والتخليص في المسائل النظرية. [زاد ابن حيّان: وفروعها التي لا نصّ عليها في الكتاب والسنة. «الذخيرة» و«معجم الأدباء» و«التفح»].
- ٧ - كتاب ما انفرد به مالك وأبو حنيفة والشافعيّ. [قال في «المحلى» ٢٧٣/٩ - ٢٧٤: وقد أفردنا أجزاءً ضخمة فيما خالف فيه أبو حنيفة ومالك والشافعيّ جمهور العلماء، وفيما قاله كل واحد منهم ممّا لا يُعرف أحدٌ قال به قبله، وقطعةً فيما خالف فيه كل واحد منهم الإجماع المتيقّن المقطوع به^(٢)].

(١) الإمام إسماعيل بن إسحاق القاضي المالكي (ت: ٢٨٢ هـ) رحمه الله، جمعت له ترجمة مطولة في تحقيقي لكتابه: «فضل الصلاة على النبي ﷺ».

(٢) ويراجع ما كتبه العلامة الظاهري في «ابن حزم خلال ألف عام» ٢٣٩/٢ - ٢٤٣. ولعلّه يمكن عدّ قوله: «وقطعةً فيما خالف فيه كل واحد منهم الإجماع...»؛ كتاباً آخر مستقلاً.

- ٨ - مختصر «الموضح» لأبي الحسن ابن المغلس الظاهري^(١)، مجلد.
- ٩ - كتاب اختلاف الفقهاء الخمسة: مالك، وأبي حنيفة، والشافعي، وأحمد، وداود.
- ١٠ - كتاب التصفح في الفقه، مجلد.
- ١١ - كتاب التبيين في هل علم المصطفى أعيان المنافقين، ثلاثة كراريس.
- ١٢ - كتاب الإملاء في شرح الموطأ، ألف ورقة. [قال في «الأصول والفروع» ١٦٩: وقد بيّنا الدلائل المصححة لهذا القول في كتاب الذبائح في «تفسير الموطأ». وأشار إليه القاضي عياض في «ترتيب المدارك» عند ذكره شروح «الموطأ» ٢٠١/١، وقال ابن حيّان: وله كتاب في شرح حديث الموطأ والكلام على مسائله. «الذخيرة» و«التذكرة» و«النفع»^(٢)].
- ١٣ - كتاب الإملاء في قواعد الفقه، ألف ورقة أيضًا.
- ١٤ - كتاب در القواعد في فقه الظاهرية، ألف ورقة أيضًا. [وذكره ابن حزم باسم «ذي القواعد»، فقال في «الإحكام» ٤٠٦/٣: ... أو خالفوا شيئاً من الشروط التي قد جمعناها في كتاب «ذي القواعد». وقال أيضًا ٣٠/٥: كل شرط اشترطه إنسان على نفسه أو لها على غيره فهو باطل، لا يلزم من التزمه أصلاً إلا أن يكون النص أو الإجماع
-
- (١) هو الإمام العلامة فقيه العراق: أبو الحسن عبد الله بن المحدث أحمد بن محمد المغلس البغداديّ الداوديّ الظاهريّ، صاحب التصانيف. وعنه انتشر مذهب الظاهرية في البلاد، وكان من بحور العلم، وله من التصانيف: كتاب «أحكام القرآن»، وكتاب «الموضح» في الفقه، وكتاب «الدامغ» في الردّ على من خالفه، وغير ذلك. مات سنة (٣٢٤ هـ) عن ثقب وستين سنة، رحمه الله تعالى. «سير أعلام النبلاء» ٧٧/١٥ (٤٣).
- (٢) وقال أبو عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري: والظاهر أنه من أوائل تأليفاته في الفقه قبل أن يتمذهب للشافعي، وهذا يرجح أنّه كان مالكيّاً في أول أمره، وقد نفعه هذا الشرح في الإحاطة بأقوال المالكية وإحصاء ما في «الموطأ» من مسائل وروايات. (ابن حزم خلال ألف عام: ٩٦/١).

قد ورد أحدهما بجواز التزام ذلك الشرط بعينه أو بإلزامه، وليس ذلك إلا في شروط يسيرة؛ قد ذكرناها في كتابنا المرسوم بذي القواعد. وقال الفيروزآبادي: وكتاب القواعد في المسائل المجردة على طريقة أصحاب الظاهر، نحو ثلاثة آلاف ورقة[.

١٥ - كتاب الفرائض، مجلد.

١٦ - كتاب الرسالة البلقاء في الرد على عبد الحق بن محمد الصَّقْلِي^(١)، مُجَنِّيلِد. [الفيروزآبادي: كتاب التَّقْض على عبد الحق الصَّقْلِي].

١٧ - كتاب الردُّ على مَنْ اعترضَ على «الفصل»؛ له، مجلدٌ.

١٨ - كتاب اليقين في نقض تمويه المعتذرين عن إبليس وسائر المشركين، مجلد كبير. [قال في «الفصل» - بعد أن قرَّر أنَّ الكفار وإن صدَّقُوا بأشياء كثيرة فإنه لا يحلُّ لأحد أن يسميهم مؤمنين على الإطلاق، ولا أن يقول: إنَّ لهم إيمانًا مطلقًا أصلاً - ٢٠٦/٣: «فبطل هذا القول المتَّفَق على تكفير قائله، وقد نصَّ على تكفيرهم: أبو عبيد القاسم في كتابه المعروف برسالة «الإيمان»، وغيره، ولنا كتاب كبير نقضنا فيه شبه أهل هذه المقالة الفاسدة كتبناه على رجل منهم يسمَّى: عَطَّاف بن دوناس من أهل القيروان أفريقية. وقال أيضًا ٢٠٧/٤: «وقد تقصَّينا الردَّ على أهل هذه المقالة الملعونة في كتاب لنا رسمه: «كتاب اليقين في النقض على الملحدين المحتجِّين عن إبليس اللعين وسائر الكافرين»؛ تقصينا فيه كلام رجل من كبارهم من

(١) هو شيخ المالكية في عصره: أبو محمد عبد الحق بن محمد بن هارون السَّهْمِيّ القرشيّ الصَّقْلِيّ (ت: ٤٦٦ هـ)، كان موصوفًا بالذكاء وحسن التصنيف، وهو من الذين رحلوا للحجِّ والتقوا بأبي ذرِّ الهرويِّ بمكة - وكان يروِّج للأشاعرة، بعد أن تأثر بهم في بغداد - فحملوا المذهب الأشعري ونقلوه إلى المغرب والأندلس. وقد ذكروا في ترجمته أنه ألَّف كتابًا في العقيدة، فالظاهر أن ابن حزم ردَّ عليه لأشعريته؛ على أنَّ تأويلات الأشاعرة أقلُّ شرًّا من تجهم ابن حزم وتعطيله. ترجمته ومصادرها في: «سير أعلام النبلاء» ٣٠١/١٨ (١٤١).

أهل القيروان، اسمه: عطاف بن دوناس في كتاب ألفه في نصر هذه المقالة. وقال الفيروزآبادي: وكتاب اليقين في النقض على عطف في كتابه «عمدة الأبرار»^(١).

١٩ - كتاب الرد على ابن زكريا الرازي، مئة ورقة. [قال في «الفصل» ١٠/١: القول بأن العالم محدث وأن له مدبراً لم يزل إلا أن النفس والمكان المطلق وهو الخلاء والزمان المطلق لم يزل معه... وهو قول يؤثر عن محمد بن زكريا الرازي الطبيب ولنا عليه فيه كتاب مفرد في نقض كتابه في ذلك، وهو المعروف بالعلم الإلهي. وذكره في ٣٥/١، وسمّاه ٤٤/٥: «التحقيق في نقض كتاب العلم الإلهي لمحمد بن زكريا الطبيب». وذكره الفيروزآبادي باسم: التحقيق في نقض كلام الرازي. وانظر: «رسائل فلسفية» للرازي، نشر ب. كراوس ١٧٠ - ١٧٥].

٢٠ - كتاب الترشيده في الرد على كتاب الفريد لابن الراوندي في اعتراضه على النبوات، مجلد. [وسمّاه الفيروزآبادي: كتاب التزهيد في نقض كتاب الفريد].

٢١ - كتاب الرد على من كفر المتأولين من المسلمين، مجلد. [قال ابن حيّان: وفي تواليفه كتاب: الصادع والرادع في الرد على من كفر أهل التأويل من فرق المسلمين والرد على من قال بالتقليد^(٢). «الذخيرة»، و«التذكرة»، و«النفح»].

(١) وقال ابن حجر في «السان الميزان» ١٧١/٤: عطاف بن روماس القيرواني: من فقهاء الأشاعرة زعم ابن حزم في «الملل» أنه كان يقول: إن فرعون لم يعرف أن موسى جاء بثلث الآيات من عند الله، وأنها حق، وأن اليهود والنصارى الذين كانوا في عهد النبي ﷺ لم يعرفوا أن محمداً حق، ولا عرفوا أنه مكتوب في التوراة والإنجيل، وأن من عرف ذلك منهم وكنمه وتمادى على محاربة النبي ﷺ كان مؤمناً عند الله من أهل الجنة. قال ابن حزم: وقد تقصيت الرد عليه في كتاب سمّيته «التبيين في الرد على الملحدين».

(٢) يترجّع عندي أن هذا وهم، وهو في أصله عنوانان لكتابين منفصلين، أولهما: «كتاب الصادع والرادع في الرد على من كفر أهل التأويل من فرق المسلمين»، والثاني: «الصادع في الرد على من قال بالقياس والرأي والتقليد والاستحسان والتعليل». والأول مفقود لا نعلم عن وجوده شيئاً، والثاني رسالة صغيرة حصل العلامة أبر عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري على مصورة عن مخطوطة لها، وهي تحت الطبع.

٢٢ - كتاب مختصر في علل الحديث، مجلد. (انظر: ٦٨).

٢٣ - كتاب الاستجلاب، مجلد. [الفيروزآبادي: رسالة الاستحالات. انظر: ٧٢].

٢٤ - كتاب نسب البربر، مجلد. (وانظر: ٨١).

٢٥ - كتاب في أسماء الله تعالى. [نقل الذَّهَبِيُّ عن أبي حامد الغزالي قوله: وَجَدْتُ فِي أَسمَاءِ اللَّهِ تَعَالَى كِتَابًا أَلْفَهُ أَبُو مُحَمَّدِ بْنِ حَزْمٍ الْأَنْدَلُسِيُّ يَدُلُّ عَلَى عِظَمِ حِفْظِهِ وَسَيِّلانِ ذِهْنِهِ^(١)].

ومما له في جزء أو كراس:

٢٦ - من ترك الصلاة عمدًا. [قال في «الجواب عن رسالتين سئل فيهما سؤال تعنيف» - في تارك الصلاة عمدًا حتى يخرج وقتها أنه لا قضاء عليه - ١١١/٣: وهو الحقُّ الراجحُ الذي لا يحلُّ خلافه، ولنا في هذه المسألة كتابٌ مفردٌ مشهورٌ].

٢٧ - رسالة المعارضة.

٢٨ - قصر الصلاة.

(١) وعَزَا ابن حجر في: «لسان الميزان» ٢٠١/٤ قول الغزالي هذا إلى كتابه: «شرح الأسماء الحسنى»، والذي في كتاب الغزالي المطبوع: «المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى» ص ١٩٠: «ولم أعرف أحدًا من العلماء اعتنى بطلب ذلك وجمعه؛ سوى رجلٍ من حُقَاطِ المغرب، يقال له: عليُّ بنُ حزم..» وقال ابن عربي الصوفي في «الفتوحات المكيَّة» - وقد ذكر الأسماء الحسنى -: ولما فحصنا عن الحفاظ لم نر أحدًا اعتنى بها مثل الحفاظ أبي محمد علي بن سعيد بن حزم الفارسي، وغاية ما وصلت إليه قدرته ما أذكره من الأسماء الحسنى، هذا مبلغ إحصائه فيها من الطريق الصحاح، على ما حدثناه: علي بن عبد الله بن عبد الرحمن الفرياني: عن أبي محمد عبد الحق بن عبد الله الأزديّ الإشبيلي. وحدثناه عبد الحق إجازةً: عن أبي الحسن شريح بن محمد بن شريح الرعيني: عن أبي محمد علي بن حزم الفارسي، قال: إنَّما تؤخذ يعني الأسماء من نصِّ القرآن، ومما صحَّ عن النبي ﷺ، وقد بلغ إحصاؤنا ما نذكره، وهي: الله، الرحمن، الرحيم... إلخ.

٢٩ - رسالة التأكيد.

٣٠ - ما وقع بين الظاهرية وأصحاب القياس. [قال ابن حبان: وكتاب كشف الالتباس لما بين أصحاب الظاهر وأصحاب القياس. «الذخيرة» و«التذكرة»، و«التفح»].

٣١ - العتاب على أبي مروان الخولاني^(١).

٣٢ - رسالة في معنى الفقه والزهد.

٣٣ - مراتب العلماء وتواليدهم. [الفيروزآبادي: وكتاب مراتب العلماء، وكتاب مراتب التواليف. انظر: ٦٧].

٣٤ - الإظهار لما شُئ به على الظاهرية.

٣٥ - زجر الغاوي، جزآن. [وسمّاه الفيروزآبادي: وكتاب زجر الغاوي وإخسائه ودحر الغاوي وإخزائه].

٣٦ - النبذ الكافية. [وهو: «النبذة الكافية في أصول أحكام الدين» وهذا غير «النبذ في أصول الفقه» المطبوع^(٢)].

٣٧ - النكت الموجزة في نفي الرأي والقياس والتعليل والتقليد، مجلد صغير. [الفيروزآبادي: وكتاب النكت الموجزة في إبطال القياس والتعليل والرأي^(٣)].

(١) الظاهر أنّه: عبد الملك بن سليمان الخولاني، أبو مروان، ذكره الحميدي في «الجدوة» (٦٣٠)، وقال: محدث سمع بالأندلس وإفريقية ومصر ومكة، وسمعنا بالأندلس منه الكثير، ومات بها قبيل الأربعين وأربع مئة في جزيرة من جزائرها يقال لها: ميورقة. وكان شيخاً صالحاً. وذكره ابن بشكوال في «الصلة» (٧٧٧)، والضبي في «البغية» (١٠٦٦)؛ ولم يزيدا على نصّ الحميدي شيئاً.

(٢) راجع ما كتبه العلامة ابن عقيل الظاهري في مقدمته لكتابنا هذا: ص: ٥٩.

(٣) وقال في «المحلى» في ردّه على أهل القياس ٥٧/١ (١٠٠): وكلّ آية وحديث مؤهوا بإيراده؛ هو مع ذلك حجة عليهم، على ما قد بيّناه في كتاب «الإحكام لأصول الأحكام»، وفي كتاب «النكت»، وفي كتاب «النبذة». وانظر رقم: (٧٧).

٣٨ - الرسالة اللازمة لأولي الأمر. (وانظر: ٨٠).

٣٩ - الرسالة الصمادحيّة في الوعد والوعيد. [الفيروزآبادي: وكتاب في الوعد والوعيد. وفي آخر مخطوطة (مراتب العلوم) مجموع شهيد علي (الورقة: ٢٦٥): «رسالة (...)»^(١) في الوعد والوعيد، وبيان الحقّ في ذلك (...) من السنن والقرآن، (كتبها) إلى الأمير أبي الأحوص معن بن محمد التّجبيي^(٢)، صاحب المريّة، رحمه الله وحرسها»].

٤٠ - بيان غلط عثمان بن سعيد الأعور في المسند والمرسل^(٣).

(١) هنا موضع كلمة محيت، وكذلك في الموضع التالي.

(٢) هو: ذو الوزارتين أبو الأحوص معن بن محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن بن صمادح التّجبيي، من ملوك الطوائف، قال ابن الأبار في «التكملة لكتاب الصلة» ٢٠٢/٢: كان مرضي السيرة، عدلاً باسطاً للحق، مبرّكاً من الدماء والهواة في الأموال، قلّد ذلك القضاة وأصحاب الشورى؛ فما أفتوه به أنفذه صاحب الشرطة، وكان ذا حظّ من العلم. توفي بالمريّة في سنة (٤٤٣ هـ).

(٣) هو الإمام الحافظ المقرئ أبو عمرو عثمان بن سعيد بن عثمان الأموي القرطبيّ، ثم الدّانيّ (٣٧١ - ٤٤٤ هـ):

قال ابن بشكوال في «الصلة» (٨٨٢): كان أحد الأئمة في علم القرآن ورواياته، وتفسيره ومعانيه، وطرقه وإعرابه، وجمع في ذلك كلّ تواليف حسناً يكثرُ تعدادها، ويطول إيرادها، وله معرفة بالحديث وطرقه، وأسماء رجاله ونقلته، وكان حسن الخطّ، جيّد الضبط، من أهل الحفظ والعلم والذكاء والفهم، متفتّناً بالعلوم، جامعاً لها، معتنياً بها، وكان ديباً فاضلاً، ورعاً سنياً.

وقال الذهبيّ في «السير» ٨١/١٨ (٣٦): وقد كان بين أبي عمرو وبين أبي محمد ابن حزم وحشةً ومنافرةً شديدة، أنضت بهما إلى التّهاجي، وهذا مذموم بين الأقران، موفورُ الوجود، نسأل الله الصّفح. وأبو عمرو أقومٌ قيلاً وأتبعٌ للسنة ولكنّ أبا محمد أوسع دائرة في العلوم.

قلت: من هذا يتبيّن صحة أن المقصود هو (أبو عمرو الدّاني)، لكنّي لم أجد وصفه بالأعور عند من ترجم له، ولم يذكروا كتابه: «المسند والمرسل»، لكنّه كان كثير التصنيف ومن كتبه في الحديث: «معرفة طرق الحديث»، و«الأربعة الأحاديث التي يتفرّع منها السنن بطرقها». ومن آراء أبي عمرو الدّاني في علوم الحديث: دعوى الإجماع على أن الإسناد المعنعن متّصل محمول على السماع إذا تعاصروا مع البراءة من وصمة التدليس. نقله ابن الصلاح في «علوم الحديث» (النوع ١١: المعضل)، =

[الفيروزآبادي: وكتاب غلط أبي عمرو المقرئ في كتابه المسند والمرسل].

٤١ - ترتيب سؤالات عثمان الدارمي لابن معين^(١).

٤٢ - تسمية شيوخ مالك.

٤٣ - بيان الفصاحة والبلاغة، رسالة في ذلك إلى ابن حفصون.
[الفيروزآبادي: ورسالة الكشف عن حقيقة البلاغة وحسن الاستعارة^(٢) في النظم والنثر].

٤٤ - الحدُّ والرسم.

٤٥ - تسمية الشعراء الوافدين على ابن أبي عامر^(٣).

٤٦ - شيء في العروض. [الفيروزآبادي: وكتاب في العروض، صغير].
٤٧ - مؤلف في الظاء والضاد.

= ومنها في «الحديث المسند»: أن الصحابي رضي الله عنه قد يحكي قولاً يوقفه، فيخرجه أهل الحديث في المسند، لامتناع أن يكون الصحابي رضي الله عنه قاله إلا بتوقيف؛ لأن مثل هذا لا يقال بالرأي، فيكون من جملة المسند. نقله ابن حجر في «الثكت على ابن الصلاح» ١٩٢.
قلت: لعل هذا الرأي الثاني وأمثاله من أبي عمرو الداني حمل ابن حزم على الرد عليه، رحمهما الله تعالى.

(١) طبع تاريخ يحيى بن معين برواية عثمان بن سعيد الدارمي بعنوان: «يحيى بن معين وكتابه التاريخ» بتحقيق د. أحمد محمد نور يوسف. جامعة أم القرى، مكة المكرمة: ١٩٧٩م. وقال أبو عبد الرحمن ابن عقيّل الظاهري: وهذه النسخة مرتبة، ولم أجد في النسخة ما يدل على أن ابن حزم هو المرتب لها. (ابن حزم خلال ألف عام: ٢٣٩/٢).
(٢) تحرف في مطبوع «البلغة» إلى: (الاستعادة).

(٣) هو المنصور أبو عامر محمد بن عبد الله بن أبي عامر محمد بن وليد القحطاني المعافري القرطبي، قام بأعباء دولة الخليفة المرواني المؤيد بالله هشام بن الحكم، وذلك أن المؤيد استخلف ابن سبع سنين، فردت مقاليد الأمور إلى الحاجب المنصور، وكان بطلاً شجاعاً، حازماً سائساً، كثير الغزوات، دام في المملكة نيفاً وعشرين سنة، ودانت له بلاد الأندلس، توفي سنة (٣٩٣ هـ). ترجمته ومصادرها في «السير» ١٥/١٧ (٧).

٤٨ - التعقب على الإفليلي في شرحه لديوان المتنبي. [وذكره ابن بشكوال في «الصلة»، والنباهي في «المراقبة العليا» ص ٢٠، في ترجمة: (عبد الله بن أحمد بن الحسن الجذامي النباهي المالقي) تلميذ الإفليلي، وقالوا: «وله رد على أبي محمد ابن حزم فيما انتقده على ابن الإفليلي في شرحه لشعر المتنبي». وابن الإفليلي: هو أبو القاسم إبراهيم بن محمد بن زكريّا الزهري (ت: ٤٤١ هـ)، وابن حزم وإن تعقبه، فقد قال فيه: «وهو كتابٌ حسنٌ»^(١)].

٤٩ - غزوات المنصور بن أبي عامر.

٥٠ - تأليف في الرد على أناجيل النَّصارى^(٢).

٥١ - ولابن حزم رسالة في «الطب النبوي» [الفيروزآبادي: رسالة في الطب^(٣)].، وذكر فيها أسماء كتب له في الطب منها:

٥٢ - مقالة السَّعادة^(٣).

٥٣ - ومقالة في شفاء الضدّ بال ضدّ.

٥٤ - وشرح فصول بقراط.

٥٥ - وكتاب بلغة الحكيم.

(١) كما قال في «فضل الأندلس» (الرسائل: ١٨٣/٢)، ونقله عنه الحميدي في «الجدوة» (٢٦٢). وكتاب ابن الإفليلي مطبوع في أربعة مجلدات بتحقيق: مصطفى عليان، مؤسسة الرسالة: ١٩٩٨م.

(٢) وقال الذهبي بعد هذا بقليل: ومن توافيه: كتاب «تبديل اليهود والنصارى للتوراة والإنجيل».

قلت: وهذا يدلُّ على أنهما كتابان مختلفان، وهذا الأخير موجود ضمن «الفصل ٩١/٢ - ١١٦/١».

(٣) هكذا وردت في طبعة «السير» مع التعليق الدال على موافقة ما أثبتوه لأصلهم المخطوط، وأثبتها الأستاذ سعيد الأفغاني رحمه الله في طبعته المفردة لترجمة ابن حزم في «السير»: «مقالة العادة»، وتابعه ابن عقيل الظاهري، وإحسان عباس. وقد تكون هذه القراءة أدخل في موضوع الطب من القراءة الأولى، والله أعلم.

٥٦ - وكتاب حدّ الطب.

٥٧ - وكتاب اختصار كلام جالينوس في الأمراض الحادة.

٥٨ - وكتاب في الأدوية المفردة.

٥٩ - ومقالة في المحاكمة بين التمر والزبيب.

٦٠ - ومقالة في التخل^(١).

وأشياء سوى ذلك.

وهذا آخر ما ذكره الذهبي، وزاد عليه العلامة محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت: ٨١٧ هـ) رحمه الله^(٢)؛ ما يلي:

٦١ - كتاب رواية أبان بن يزيد العطار: عن عاصم في القراءات. [وذكر لنفسه في «المحلى» ٢٥٣/١: كتاب القراءات. أنظر: ٨٦].

٦٢ - وكتاب الردّ على مَنْ قال: إن ترتيب السور ليس من عند الله بل هو فعل الصحابة رضي الله عنهم.

٦٣ - وكتاب التّقض على أبي العباس ابن سريج^(٣).

٦٤ - وكتاب الرد على المالكية في «الموطأ» خاصة.

(١) كذا في طبعة «السير» مضبوطاً، وأثبتته سعيد الأفغاني: «النحل» بالحاء المهملة، وتابعه ابن عقيل وإحسان عباس.

(٢) في «البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة» ص ١٤٦ - ١٤٧ (الترجمة: ٢٢٧).

(٣) ابن سريج هو الإمام الفقيه أحمد بن عمر بن سريج البغدادي القاضي الشافعي (ت: ٣٠٣ هـ)، وكانت بينه وبين الإمام أبي بكر محمد بن داود الظاهري (ت: ٢٩٧ هـ) مناظرات وردود مع ودّ أكيد، واحترام متبادل؛ كما يكون بين كبار العلماء. قال عبيد الله بن عبد الكريم: كان محمد بن داود خصماً لأبي العباس ابن سريج القاضي، وكانا يتناظران، ويتراذان في الكتب، فلما بلغ ابن سريج موت محمد بن داود نحى مخادّه ومشاوره، وجلس للتعزية. وقال: ما أسى إلا على تراب يأكل لسان محمد بن داود. راجع ترجمتهما وجوانب من العلاقة بينهما في «تاريخ بغداد» ٢٨٧/٤ - ٢٩٠ و ٢٥٦/٥ - ٢٦٣، و«السير» ١٠٩/١٣ (٥٦) و ١/١٤ (١١٤).

- ٦٥ - وكتاب الرد على الطَّحاوي في الاستحسان.
- ٦٦ - وكتاب صلة «الدَّامغ» الذي ابتدأه أبو الحسن ابن المغلِّس. (وانظر: ٨).
- ٦٧ - وكتاب مراتب التَّوَاليف. (انظر: ٣٣).
- ٦٨ - واختصار كتاب العلل للسَّاجي^(١). [قال ابن القُطَّان في «الوهم والإيهام» - عن حديث رواه عكرمة بن خالد -: غلط في تضعيفه ابن حزم، وكان له عذر وتبعه أبو محمد عبد الحق بغير عذر. وعذر ابن حزم فيه هو أن له اعتناء بكتاب أبي يحيى السَّاجي، حتى أنه اختصره ورَّبه على الحروف، وشاع اختصاره المذكور لئبَّله، وكان في كتاب السَّاجي تخليط لم يَأبه له ابن حزم حين الاختصار؛ فجرَّ لغيره الخطأ.^(٢)].
- ٦٩ - والتاريخ الصغير في أخبار الأندلس. [قال الحميدي في «الجدوة» (٣٣١): ... هكذا أخبرنا أبو محمَّد فيما جمعه من ذكر أوقات الأمراء وأيامهم بالأندلس].

(١) ورد في «البلغة» (الباجي) بالباء، ويظهر لي أنه تصحيف، والصواب ما أثبتته، كما سيأتي.

(٢) طبع كتاب ابن القطان، لكنه ليس تحت يدي الآن فنقلت كلامه من «ابن حزم خلال ألف عام» ٥٨/٢، ونقله الذهبي في «ميزان الاعتدال» في ترجمة (عكرمة بن خالد بن سعيد المخزومي). وذكره السخاوي في «الإعلان بالتويخ» ٣٤٨.

والسَّاجي: هو الإمام الحافظ زكريا بن يحيى بن عبد الرحمن بن بحر الضبي، أبو يحيى السَّاجي البصري (ت: ٣٠٧ هـ)، وكان من الثقات الأئمة، ذكروا له كتاب «اختلاف الفقهاء» وكتاب «علل الحديث»، قال الذهبي في «السَّير» ١٩٩/١٤: له مصنَّف جليل في علل الحديث يدلُّ على تبجُّره وحفظه.

قلتُ: فابن حزم قد اختصر كتاب «العلل» وليس «الرجال» كما توهم بعض الباحثين بناءً على سياق كلام الذهبي في «الميزان»، ولا نعرف للسَّاجي كتابًا في الرجال. ولا ندري إن كان هذا الكتاب هو نفس الكتاب الذي ذكره الذهبي فيما تقدَّم (رقم: ٢٢) باسم: مختصر في علل الحديث. والأرجح أنه غيره.

٧٠ - رسالة في النفس ورسالة في النفس^(١).

٧١ - رسالة في النساء.

٧٢ - رسالة الاستحالات. [انظر: ٢٣، باسم: كتاب الاستجلاب. فلاني أخشى أن يكون في أحد العنوانين تصحيف أو تحريف].

٧٣ - رسالة في الروح والنفس^(٢).

٧٤ - وكتاب دعوة الملل في أبيات المثل، فيه أربعون ألف بيت.

وهذا آخر ما ذكره الفيروزآبادي، فلنذكر الآن ما اجتمع لدينا من أسماء كتب ابن حزم المفقودة من مصادر مختلفة:

٧٥ - كتاب فيما خالف فيه المالكية الطائفة من الصحابة. قال ابن حزم في «الجواب عن رسالتين سئل فيهما سؤال تعنيف» ٨٨/٣: بل نحن أشد موافقة للصحابة والتابعين - رضي الله عنهم - منهم، فقد ألفنا كتاباً ضخماً فيما خالفوا فيه الطائفة من الصحابة - رضي الله عنهم - بآرائهم، دون تعلق بأحد من الصحابة والتابعين - رضي الله عنهم -؛ وهم لا يجدون لنا هذا إلا أن يجدوه في التذرة. وانظر منه ١١١/٣ أيضاً.

٧٦ - نكت الإسلام. ذكره ابن العربي المالكي في «العواصم من القواصم» فقال: وقد جاءني رجل بجزء لابن حزم سماه «نكت الإسلام» فيه دواهي، فجردت عليه نواهي. ونقل كلامه الذهبي في «السير» و«التذكرة»^(٣).

(١) كذا ورد في «البلغة» مما يدل على أن التكرار مقصود وأن الرسالة الأولى في «النفس» ولعلها: «معرفة النفس بغيرها وجهلها بذاتها» المطبوعة ضمن «الرسائل» ٤٤٣/١ - ٤٤٦، والثانية في: «النفس» بالقاف، ومن معانيها: الجرب، فمن المحتمل أن يكون ابن حزم قد كتب فيه ضمن اهتمامه بالطب والأمراض.

(٢) ربما يكون موضوع هذه الرسالة في حدّ كل من الاسمين، وقد بحث ابن حزم هذه المسألة في «الفصل».

(٣) وتقدّم (برقم: ٣٧): «النكت الموجزة»، والراجع أنهما كتابان مختلفان، لكن قد =

٧٧ - رسالة في تفسير: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍ مِمَّا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ [يونس: ٩٤]. قال في «الفصل» ٥١/٤: ولنا في هذه الآية رسالة مشهورة.

٧٨ - رسالة في أن القرآن ليس من نوع بلاغة الناس. قال في «الفصل» ١٠٧/١: القرآن خارج عن نوع بلاغة المخلوقين، وأنه على رتبة قد منع الله تعالى جميع الخلق عن أن يأتوا بمثله. ولنا في هذا رسالة مستقصاة، كتبنا بها إلى أبي عامر أحمد بن عبد الملك بن شهيد، وسنذكر منها هنا إن شاء الله تعالى ما فيه كفاية^(١).

٧٩ - كتاب السياسة. ذكره في كتابه هذا: «التقريب» (٥٧٩).

٨٠ - كتاب الإمامة والسياسة في قسم سير الخلفاء ومراتبها والنَّدب إلى الواجب منها. ذكره ابن حيَّان (الذخيرة: ١٤٣/١/١)، والمقري في «النفح» ٣٦٥/١ باسم: كتاب الإمامة والخلافة.. إلخ. وذكر ابن حزم كتاب السياسة في «التقريب»؛ وقال إحسان عباس: وهو يدل على أن السياسة بمعنى التدبير، وذكره ابن عباد الرندي في «الرسائل الصغرى» ٥١، ونقل منه شيئاً في بعض أحوال النفس الإنسانية. وهذا يدلُّ على أنَّ كتاب «السياسة» مختلفٌ في موضوعه عن كتاب «الخلافة والإمامة»^(٢).

٨١ - الفضائح. قال ياقوت في «معجم البلدان» (بربر): ولهم - أي البربر - من هذا فضائح ذكر بعضها إمام أهل المغرب أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي في كتاب له سمَّاه: «الفضائح».

= تتداخل عندنا المعلومات التي انتهت إلينا عنهما. وذكر الأستاذ سعيد الأفغاني رحمه الله - وقلَّده د. محمود علي حماية - أن كتاب «نكت الإسلام» نشر وترجم في غرناطة سنة: ١٩١١م. وقد بذلت جهداً كبيراً للتأكد من صحة ما ذكره؛ فلم أزد إلا قناعة أنه وهم محض.

(١) ومذهب ابن حزم هذا بعيد عن الصواب، راجع لبيانه والردُّ عليه «الدرة فيما يجب اعتقاده».

(٢) وانظر ما كتبه العلامة ابن عقيل الظاهري في مقدمته لهذا الكتاب ص: ٩٧.

٨٢ - فهرست شيوخ ابن حزم. ذكره ابن خير في «فهرسته» (١٢٢٣)، وقال: فهرسة الشيخ الفقيه الحافظ أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الفارسي المحدث رحمه الله. حدثني بها شيخنا الخطيب أبو الحسن شريح بن محمد بن شريح المقرئ رحمه الله قراءة مني عليه قال: حدثني بها أبو محمد ابن حزم رحمه الله. ورواه عن شريح مناولة القاضي عياض كما في فهرست شيوخه: «الغنية»^(١). وذكره أبو طالب عقيل بن عطية القضاعي المالكي (ت: ٦٠٨ هـ) في «تحرير المقال في موازنة الأعمال»^(٢) باسم: البرنامج.

٨٣ - أجوبة على صحيح البخاري. قال ابن حجر في «فتح الباري» كتاب الحيل، باب في الصلاة ٣٢٩/١٢: وقال ابن حزم في «أجوبة له عن مواضع من صحيح البخاري»: «مطابقة الحديث للترجمة أنه لا يخلو أن يكون المرء طاهرًا متيقنًا للطهارة أو محدثًا متيقنًا للحدث، وعلى الحالين ليس لأحد أن يدخل في الحقيقة حيلة، فإن الحقيقة إثبات الشيء صدقًا أو نفيه صدقًا، فما كان ثابتًا حقيقة فنفيه بحيلة مبطل، وما كان متنفياً فمثبتته بالحيلة مبطل». وقال حاجي خليفة في «كشف الظنون» في سياق ذكر شروح البخاري ٥٤٥/١: وكذا لأبي محمد ابن حزم عدة أجوبة عليه^(٣).

(١) انظر: «ابن حزم خلال ألف عام» ١٩/٢. وكتاب «الغنية» ليس تحت يدي الآن، وهو من منشورات دار الغرب الإسلامي في بيروت: ١٩٨٢م، بتحقيق: ماهر زهير جرار.

(٢) ما زال مخطوطًا، وأعمل على نسخه وتحقيقه، يسر الله إتمامه. وانظر: «ابن حزم خلال ألف عام» ٢٨/٢.

(٣) ربما يكون من هذا الكتاب ما نقله الذهبي في «السير» ٢٠٩/١٨ قال: قال ابن حزم في تراجم أبواب صحيح البخاري: منها ما هو مقصور على آية... إلخ. فقله: «تراجم أبواب صحيح البخاري» يترجّع عندي أنه ليس عنوان كتاب أو رسالة وإنما عبارة من الذهبي للدلالة على الموضوع، والله أعلم.

- ٨٤ - جزء في أحاديث صلاة الخوف. قال ابن حجر في «الفتح» ٥٥٥/٢، وفي «التلخيص الحبير» ٧٦/٢: رُويت صلاة الخوف عن النبي ﷺ على أربعة عشر نوعاً؛ ذكرها ابن حزم في جزء مفرد.
- ٨٥ - ديوان شعره؛ من جمع تلميذه العلامة أبي عبد الله محمد بن أبي نصر فتوح الحميدي (ت: ٤٨٨ هـ)، قال في «الجدوة» في ترجمة ابن حزم (٧٠٨): وشعره كثير، وقد جمعناه على حروف المعجم.
- ٨٦ - كتاب القراءات. ذكره من تأليفه في «المحلى» ٢٥٣/٣، وانظر ما سلف: (٦١).
- ٨٧ - إجازة لتلميذه شريح بن محمد بن شريح الرُّعينيّ الإشبيليّ (ت: ٥٣٩ هـ). ذكرها ابن بشكوال في «الصلة» (٥٤١)، والذهبي في «السير» ١٤٢/٢٠ (٨٥)، وغيرهما.
- ٨٨ - إجازة للحسين بن عبد الرحيم. ذكرها ابن الأبار في «التكملة لكتاب الصلة» ٢٢٠/١.
- ٨٩ - كتاب العظائم. ذكره د. إحسان عباس نقلاً عن حاشية الورقة ٩٠/أ من مجموع شهيد علي باشا.
- ٩٠ - مهم السنن. ذكره حاجي خليفة في «كشف الظنون» ١٩١٤/٢.
- ٩١ - مراتب الديانة. نقل السيوطي (ت: ٩١١ هـ) في كتابه «تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي» نصاً لابن حزم في منزلة «الموطأ» بين كتب الحديث، وقال في آخره: «انتهى ملخصاً من كتابه: مراتب الديانة»^(١).

(١) «تدريب الراوي» طبعة الشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف رحمه الله، مكتبة الرياض: ١١١/٢، وطبعة دار الكتب العلمية في بيروت (١٤١٧ هـ): ٥٢/١. ونقل النص نفسه الحافظ الذهبي في «سير أعلام النبلاء» ٢٠٢/١٨ - ٢٠٣، ولم يعزه لكتاب معين من كتب ابن حزم، وإنما قال: «ورأيت قد ذكر قول من يقول: أجل المصنّفات «الموطأ». فقال: ...». وفي نقل السيوطي زيادات لا توجد عند الذهبي مما يدل على أنه نقل من مصدر آخر، وندرة النص وعدم عثورنا عليه في مصادر أخرى؛ يحملنا على الظن أن السيوطي وقف على الكتاب نفسه بنفسه، وهذا يعني أنه كان موجوداً في مصر في بداية القرن العاشر الهجري. والله أعلم!

٩٢ - تواريخ أعمامه وأبيه وأخيه وبني عمّه وأخواته وبنيه وبناته، مواليدهم وتاريخ موت من مات منهم في حياته. قال الفقيه أبو رافع الفضل - ابنه -: كتبت من خطّ أبي رضي الله عنه، وذكر تواريخ أعمامه وأبيه وأخيه وبني عمّه وأخواته وبنيه وبناته؛ مواليدهم، وتاريخ موت من مات منهم في حياته رضي الله عنه، ثم قال: ولدت.. إلخ^(١).

٩٣ - المرطار. نسبه إليه أبو الأصبغ عيسى بن سهل الأسدي الجيّاني (ت: ٤٨٦ هـ) في «التنبيه على شذوذ ابن حزم»^(٢).

٩٤ - الاعتراض على مالك رحمه الله في أحاديث خرّجها في «الموطّأ» ولم يقل بها. قال ابن فرحون في «الذّيباج المذهب» في ترجمة: أبي إسحاق إبراهيم بن حسن بن عبد الرّبيع الرّبعي التونسي (ت: ٧٣٦ هـ) ص ٨٩: «وله: الرّدّ على ابن حزم في اعتراضه على مالك رحمه الله في أحاديث خرّجها في الموطّأ ولم يقل بها». ويفهم من هذا أنّ لابن حزم تأليفًا في هذا الباب، خاصة أنه ذكر أنها نيّف وسبعون حديثًا^(٣). فهذا العدد يستحقّ تأليفًا مفردًا.

٩٥ - جزء في فضل العلم وأهله.

٩٦ - جزء فيه أوهام الصحيحين. ذكر هذا والذي قبله محمد بن محمد بن

(١) يوجد هذا النصّ بآخر كتاب «الإحكام» وهو الجزء الثاني المخطوط بمكتبة ابن يوسف بمراكش. ونقله أبو عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري في «ابن حزم خلال ألف عام» ٦١/١ - ٦٧، وقال: في هذا النصّ إفادة جديدة عن مؤلّف أو ضميمة كتبها أبو محمّد عن (تواريخ أعمامه...).

(٢) نقل كلامه العلامة أبو عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري في «ابن حزم خلال ألف عام» ١٧٧/١ - ١٧٩، وقال: كتاب المرطار في اللّهُو والدّعاة، من تأليف ابن حزم، أول من ذكره أبو الأصبغ، وقد رأيت نصوصًا كثيرة منقولة عن ابن حزم في «الجدوة» كلّها من باب اللّهُو والدّعاة.

وقال د. عبد الحليم عويس في «ابن حزم الأندلسي» ١١٤، رقم: ٨٦: ويشكّ في صحّة نسبه وفي تسميته.

(٣) ذكر هذا في كلامه الذي نقله السيوطي في «التدريب» من «مراتب الديانة» المذكور آنفًا.

سليمان الروداني (ت: ١٠٩٤ هـ) في «صلة الخلف بموصول السلف»^(١).

قال عبد الحق التركماني عفا الله عنه: هذا آخر ما تيسر جمعه من أسماء كتب ابن حزم المفقودة، وثمة عناوين أخرى ذكرها بعض الباحثين قبلي أو وقفت عليها بنفسي وأسقطتها من القائمة عمداً، وهي:

١ - «مسألة الإيمان» ذكرها الذهبي في «السير»، وسماها الفيروزآبادي: «رسالة الإيمان»؛ وقد وصلتنا باسم: «التبيان لحقيقة الإيمان» (رسائل ابن حزم: ١٨٧/٣-٢٠٣).

٢ - «مختصر الملل والنحل» ذكره الذهبي، والراجح أنه نفس الكتاب الذي وصلنا باسم «الأصول والفروع»؛ كما ذهب إليه الشيخ أبو عبد الرحمن في «ابن حزم خلال ألف عام» ٢٥٥/٢ و٨/٣.

٣ - «كتاب المجاز» ذكره النووي في «المجموع» ٣٩٦/٣ (دار الفكر: ١٩٩٧م) والظاهر أن هذا تحريف، والصواب: «كتاب المحلى» كما وقع في «فتح الباري» ٧٤٣/٨، بل في نقل السيوطي في «الإتقان»^(٢)؛ لكلام النووي نفسه.

٤ - «الاستقصاء» ذكره الأستاذ سعيد الأفغاني رحمه الله، في حصره لمؤلفات ابن حزم في مقدمة كتاب «المفاضلة بين الصحابة» ص

(١) «ابن حزم خلال ألف عام» ١٠٥/٣.

(٢) ٢١٣/١، ط: دار الفكر، بيروت: ١٤١٦ هـ، و١٥٩/١ ط: دار الكتب العلمية، بيروت: ١٤٢٠ هـ. ووقع في هذا الموضع من الطبعة القديمة من «الإتقان» بتصحيح: الشيخ أحمد سعد علي رحمه الله، القاهرة: ١٣٧٠ هـ/١٩٥١م، ٧٩/١: «وقال ابن حزم في كتاب القدر المعلى تتميم المحلى». وهذا خطأ واضحٌ صُحِّح في الطبعت اللاحقة إلى «المحلى»، فليس لابن حزم كتاب بهذا الاسم، وكيف يتم كتاباً مات دون إكماله، وإنما هو لابن خليل الظاهري. وأيضاً: فإن كلامه الذي نقله النووي، وتبعه ابن حجر والسيوطي - وهو متعلق بمصحف ابن مسعود رضي الله عنه - موجود في أول «المحلى بالآثار» ١٣/١ (المسألة: ٢١).

٧٩، وذكر أنه عثر عليه في رسالة الزركشي: «الإجابة لإيراد ما استدرسته عائشة على الصحابة»، وزعم د. مجيد خلف منشد في «ابن حزم الأندلسي ومنهجه في دراسة العقائد والفرق الإسلامية» ٩٧ - ٩٨؛ أنه رجع إلى الكتاب المذكور بتحقيق: سعيد الأفغاني (دمشق: ١٩٣٩) ص ٧٩، وعثر عليه فيه. وقد رجعتُ إلى الطبعة الثانية من «الإجابة» ١٣٩٠ هـ، وإلى الطبعة الرابعة: ١٤٢٠ هـ؛ وكلها للمكتب الإسلامي في بيروت؛ فلم أجد للكتاب المذكور ولا لما يشبهه أو يقاربه ذكرًا فيه، والله أعلم.

٥ - كتاب المناسك أو مناسك الحجّ. قال ابن الأثير في «التكملة لكتاب الصلة» ٥٩/٤: الفتح بن أبي رافع الفضل بن علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، يكنى أبا العباس، يروي عن عمّه أبي سليمان المصعب بن علي، حدّث عنه بكتاب «مناسك الحجّ» من تأليف أبيه: الفقيه أبي محمد ابن حزم. انتهى.

وذكره الشيخ محمد المنتصر الكتاني، وقال: إنه مخطوط^(١).

قلتُ: يظهر لي أنه كتاب «حجة الوداع» نفسه، ولو كان لابن حزم كتاب في المناسك غيره لاشتهر جدًّا، ولاعتنى به الأئمة ورووه ونقلوا عنه؛ أكثر من الكتاب الآخر.

٦ - «السيرة النبويّة» ذكرها الذهبي في «تذكرة الحفاظ» وهي نفسها الكتاب المطبوع باسم «جوامع السيرة»، وسنشبع هذه المسألة تتبعًا وبحثًا في تحقيقنا للكتاب؛ إن شاء الله تعالى.

٧ - رسالة في الاعتقاد. ذكرها الفيروزآبادي وغيره، وهي التي وصلتنا باسم: «الدرة فيما يجب اعتقاده».

(١) «ابن حزم خلال ألف عام» ٢١/٣، نقلًا عن رسالة الكتاني: «تراثنا الأندلسي المغربي» الملحقه بكتابه «فاس عاصمة الأدارسة» دار إدريس، ط ١٣٩٢/٢ هـ، ص ٢٠٦ - ٢١٠.

٨ - كتاب الإنصاف. ذكره العلامة ابن عقيل الظاهري ضمن مؤلفات ابن حزم - وتابعه إحسان عباس وآخرون - استنادًا إلى ما ورد في «لسان الميزان» لابن حجر ٢١٧/٦ في ترجمة: (وبرة الكلبي) وحديثه: أن طلحة والزبير جلدًا في الخمر ثمانين. قال ابن حزم في «الإنصاف»: مجهول. هكذا ورد في «اللسان»، وصوابه: «الإيصال» كما في «ذيل ميزان الاعتدال» للحافظ العراقي (٧٢٧)، والحافظ ابن حجر ناقل عنه، رحمهما الله تعالى.

٩ - كتاب الحدود: ذكره العلامة الظاهري أيضًا استنادًا لقول ابن حجر في «تهذيب التهذيب» في ترجمة (عروة بن الزبير): وقال ابن حزم في كتاب «الحدود»: من الأنصار أدرك عروة عمر بن الخطاب، واعتمر معه. كذا قال، وهو خطأ منه.

قلت: وهذا تحريف، صوابه: «في كتاب «الحدود» من «الإيصال»...»، يدل على هذا أن عروة أسدي قرشي وليس بأنصاري، وأن ابن حجر عزا نصًا آخر إلى نفس الموضع من «الإيصال» في ترجمة: (داود بن رشيد الهاشمي)، والله أعلم.

١٠ - رسالة في تفسير: ﴿حَقَّ إِذَا اسْتَبَسَّ الرُّسُلُ﴾ [يوسف: ١١٠]، ذكره الشيخ محمد المنتصر الكتاني^(١)، ولم أجد مصدره، ويظهر لي أنه وهم، حيث وقع ذكر هذه الآية في «الفصل» قبل آية أخرى أخبر ابن حزم أن له رسالة في تفسيرها. (انظر: ٨٠)، وسكت عن الأولى.

١١ - طبقات القراء. ذكره ابن حجر في «تهذيب التهذيب» ترجمة (عبيد بن نضيلة)، وهو نفس رسالة: «القراءات المشهورة في الأمصار الآتية مجيء التواتر» المطبوعة مع «جوامع السيرة».

١٢ - المعلى في شرح المحلى بإيجاز. وقع ذكره في «البلغة» بما نصه:

(١) نقله عنه العلامة الظاهري في «ابن حزم خلال ألف عام» ٢٤٩/٤، ولم يعرف مصدره أيضًا.

«وكتاب المحلى، وشرحه، وكتاب: المعلى في شرح المحلى بإيجاز». هكذا ورد في الموضوعين: (المحلى) بالحاء المهملة، والصواب فيهما: (المجلى) بالمعجمة.

قلتُ: سياق الفيروزآبادي يدلُّ على أنَّها كتبُ ثلاثة: (المجلى)، و(شرحه) و(المعلى). فالأول هو المتن الفقهي، والثاني شرحه الذي وصلنا: (المحلى بالآثار)، والثالث: (المعلى) وهو شرح آخر للمتن لا نعرفُ عنه شيئاً. فإنَّ صحَّ هذا فهو اكتشاف جديد يدلُّ على أنَّ ابن حزم شرح «المجلى» مرَّتين!! لكن هذا ينهار تماماً عندما نتذكر أنَّ ابن حزم مات قبل إكمال «المحلى» فأكمّله ابنه من كتاب «الإيصال» ولو كان له شرح آخر لأكمّله منه، وأيضاً: فإنَّ ابن حزم نوّه أنَّ «المحلى» مختصر، وقال فيه ٣٣/٥: «ولأنَّما كتبنا كتابنا هذا للعاميِّ والمبتدئ وتذكراً للعالم». إذن: لن نغترَّ بمطبوع كتاب «البلغة» فالتصحيح والتحريف فيه كثير، ولا بدَّ أن نجتهد في تصحيح النصِّ، وصوابه الذي أقطع به هو: «وكتاب المجلى، وشرحه: كتاب المحلى في شرح المجلى بإيجاز».

١٣ - صلة الإيصال. ذكره الفيروزآبادي في «البلغة» بما نصَّه: «وكتاب الخصال في المسائل المجردة، وصلته في: الفتوح والتاريخ والسير». وكتاب «الخصال» تقدّم ذكره برقم (٢)، وكتاب «الصلة» له هو بمثابة الدليل أو الملحق به تتضمن المواضيع المذكورة، فهو نفس الجزء الذي وصلنا باسم: «جامع الإيصال». أقول هذا على أساس من الظنِّ الراجح، وسنُعلم تأويله بعد اطلاعنا على مصورة الجزء المذكور وتحقيقه؛ إن شاء الله تعالى.

١٤ - مناظرات ابن حزم وأبي الوليد الباجي. قال ابن حجر في «لسان الميزان» في ترجمة ابن حزم ١٩٩/٤: قدّم أبو الوليد الباجي من العراق، وقد توسع في علوم النظر، ولقي الأئمة، فناظر ابن حزم فانْتصف منه، ولهما مناظرات مُدَوّنة في جزء.

قلتُ: لا يمكن عدُّها ضمن مؤلفات ابن حزم؛ خلافاً لصنيع الدكتور محمود علي حماية، لكنها تصلح مصدرًا من مصادر أقواله وآرائه، ومهما يكن فإنَّها مفقودة. وانظر: «مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي» للدكتور عبد المجيد تركي: ١٩ - ٢٣.

١٥ - ظل الغمامة وطوق الحمامة في فضل القرابة والصحابة. نسبه إليه الأستاذ محمد المنتصر الكتاني رحمه الله^(١)، ووهم في ذلك، وإنما هو لابن أبي الخصال كما بيَّنته في تحقيق مختصر «طوق الحمامة» ص ٩٦.

١٦ - المسألة اليقينية المستخرجة من الآيات القرآنية. ذكره الشيخ محمد المنتصر الكتاني^(٢)، وذكر أنه مخطوط ولم يذكر مكان وجوده. ولا يمكن التسليم بهذا إلا بعد الوقوف عليه والنظر فيه.

١٧ - رسالة الناسخ والمنسوخ: ذكرها د. عويس ضمن كتبه المفقودة (٨٩)، وقال: وهي غير المطبوعة على هامش تفسير الجلالين. ولم يذكر مصدره في ذلك^(٣).



(١) في كتابه المذكور آنفاً، انظر: «ابن حزم خلال ألف عام» ٢١/٣.

(٢) المصدر السابق.

(٣) وأخيراً لا بدَّ أن أنوّه هنا بجهود الباحثين قبلي في تتبع مؤلفات ابن حزم الموجودة والمفقودة، وهم كثُر، وأشهرهم: الأستاذ سعيد الأفغاني رحمه الله: «ابن حزم ورسائله المفاضلة بين الصحابة» ٥١ - ٦٠، ومحمد إبراهيم الكتاني: «مؤلفات ابن حزم ورسائله بين أنصاره وخصومه» مقال منشور بمجلة الثقافة المغربية، الرباط: عدد ١/١٩٧٠م، وأبو عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري: «مؤلفات ابن حزم المفقودة كلها» مقال في «مجلة الفيصل» السنة ٣/عدد ٢٦، والدكتور إحسان عباس: مقدمة «رسائل ابن حزم» ٨/١ - ١٥، وعنهم: الدكتور عبد الحليم عويس: «ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري» ١٠٨ - ١١٧، والدكتور محمود علي حماية: «ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان» ٨٤ - ٩٢.

وكما قلتُ في مقدّمتي لكتاب «الأخلاق والسير» فإنّ تجديد نشر تراث ابن حزم رحمه الله، والتوفّر لخدمته خدمةً تجمع بين التحقيق العلمي، والنقد الموضوعي؛ يأتي مشاركة متواضعةً في إطار استيعاب الخطاب السلفي التجديديّ الشّامل لمعطيات التراث العلميّة والفكرية والاجتهاديّة، وقدرته على مراجعتها ونقدها، واستنفار الجوانب الحيّة المشرقة فيها، في ضوء محاكمتها إلى الكتاب والسنة، وأصول وثوابت العقيدة والشريعة والمنهج السلفي. فهي خدمةٌ تجديد لا تقليد. والحبُّ والولاء فيها قائم على أساس وجود أصل الاتّباع وتحرّي الحقّ ونصرته عند ابن حزم، ثم بقدر تحقّق ذلك يعظّمان. ذلك لأنّ من نبّل في الإسلام فإنّما نبّل باتّباع الحديث والسنة^(١)، وقد عبّر شيخ الإسلام ابن تيمية الثّميري رحمه الله عن هذا فقال: «... وكذلك أبو محمّد ابن حزم؛ فإنّه يُستَحَمَدُ فيما صَنَفَه بموافقة أهل السنة والحديث لكونه يُثَبِّت الأحاديث الصحيحة، ويُعْظِمُ السَّلفَ وأئمةَ الحديث، ويقولُ إنّهُ موافقٌ للإمام أحمد في مسألة القرآن وغيرها، ولا ريبَ أنّهُ موافقٌ له ولهم في بعض ذلك؛ لكن قد خالط من أقوال الفلاسفة والمعتزلة في مسائل الصفات ما صرّفه عن موافقة أهل الحديث في معاني مذهبهم في ذلك، فوافق هؤلاء في اللَّفظ وهؤلاء في المعنى، وبمثل هذا صار يذمُّه من يذمُّه من الفقهاء والمتكلمين وعلماء الحديث؛ باتّباعه لظاهر لا باطن له، كما نفى المعاني في الأمر والتَّهْيي والاشتقاق، وكما نفى خرق العادات ونحوه من عبادات القلوب، مضمومًا إلى ما في كلامه من الوقعة في الأكابر، والإسراف في نفي المعاني، ودعوى متابعة الظواهر. وإنّ كان له من الإيمان، والدين، والعلوم الواسعة الكثيرة؛ ما لا يدفعه إلا مكابرٌ، ويوجد في كُتُبِهِ من كثرة الاطّلاع على الأقوال، والمعرفة بالأحوال، والتَّعْظِيم لدعائم الإسلام، ولجانب الرّسالة؛ ما لا يَجْتَمِعُ مثله لغيره.

(١) راجع تقرير هذا في «مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله» ١٠/٤ - ٢٣.

فالمسألة التي يكون فيها حديثٌ يكون جانبُه فيها ظاهر التَّرجيح، وله من التَّمييز بين الصَّحيح والضَّعيف، والمعرفة بأقوال السَّلف؛ ما لا يكادُ يقعُ مثله لغيره من الفقهاء»^(١).

فهذه النُّظرة العادلة المنصفة قائمةٌ على اعتبار النسيبة في نصره السَّنة والحديث، وليس على اعتبار الإسلام المُجمل؛ كما في بعض المناهج الجديدة المبتدعة في تقييم الرجال والفرق. وقد عبَّر الحافظ الذهبيُّ رحمه الله عن هذا - أيضًا - فقال: «ولي - أنا - مَيْلٌ إلى أبي محمد؛ لمحَبَّته في الحديث الصحيح، ومعرفة به، وإن كنت لا أوافقه في كثير ممَّا يقوله في الرِّجال والعلل، والمسائل البشعة في الأصول والفروع، وأقطع بخطئه في غير ما مسألة، ولكن لا أكفره، ولا أضلُّه، وأرجو له العفو والمسامحة وللمسلمين، وأخضع لفرط ذكائه، وسعة علومه»^(٢).

ولنختم بهذه الكلمة الرائعة من أبي محمد، حيث قال رحمه الله: ولسنا نرضى عمَّن يغضب لنا، إنَّما نرضى عمَّن يغضبُ للحقِّ، ولا نُسرُّ بمن ينصُرُ أقوالنا، إنَّما نُسرُّ بمن ينصُرُ الحقَّ حيث هو. ولا يجهل علينا جاهلٌ فيظنُّ أنَّنا متَّبِعون الإمام أبي سليمان داود بن عليٍّ، إنَّما أبو سليمان شيخٌ من شيوخه، ومعلِّم من معلِّمين، إن أصاب الحقَّ فنحن معه اتِّباعًا للحقِّ، وإن أخطأ اعتذرنا له، واتَّبعنا الحقَّ حيث فهمناه، وبالله تعالى التوفيقُ.

قال ابن خليل العبدري رحمه الله: وكذلك أقول: لا يجهل عليٌّ جاهلٌ فيظنُّ أني متَّبِع للإمام أبي محمَّد. أبو محمَّد شيخ من شيوخه، ومعلِّم من معلِّمي، إن أصاب الحقَّ فأنا معه اتِّباعًا للحقِّ، وإلا فأنا مع الحقِّ حيث فهمته، بحسب ما يوفِّقني الله تعالى له، ويُنعم به عليّ.

(١) «مجموع الفتاوى» ١٨/٤ - ٢٠؛ باختصارٍ.

(٢) «سير أعلام النبلاء» ٢٠١/١٨ - ٢٠٢.

قال أبو عبد الرحمن ابن عقيل الظاهريُّ عفا الله عنه: وأنا أقول ذلك أيضًا^(١).

قلتُ: وأنا أقول ذلك أيضًا، وأسأل الله تعالى أن يعلمني ما ينفعني، وينفعني بما علَّمني، ويعينني على إتمام هذا العمل كما يحبُّه ويرضاه، ويكتب لي فيه التوفيق والسداد، ويجعله خالصًا لوجهه الكريم. آمين! آمين!
والحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه وأتباعه وأنصاره إلى يوم الدين.

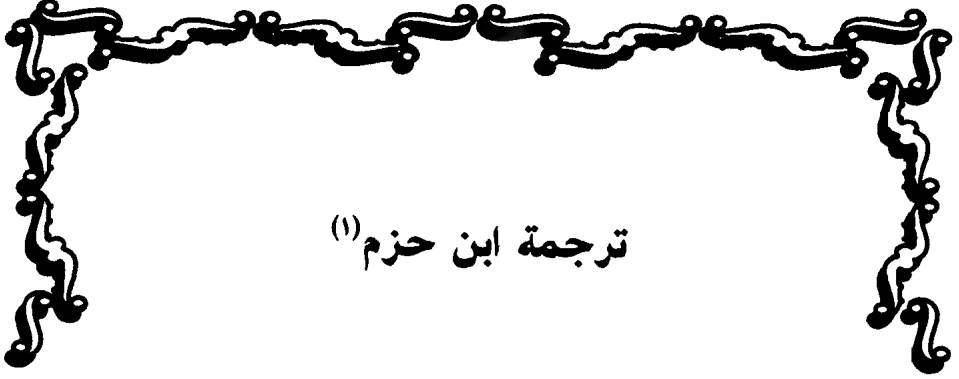
غوطبورغ/ السويد، ١٤٢٦/١١/٢٠ هـ

وكتبه العبد الفتيّر

محمد بن عبد الله بن عبد الرحمن



(١) كلام ابن حزم، مع تعليق محمد بن خليل العبدري في كتابه «القدح المعلن»؛ نقله العلامة أبو عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري في «ابن حزم خلال ألف عام» ٣١٨/٢ من كتاب «المورد الأحلى في اختصار المحلى» لأحد تلاميذ الذهبي.



ترجمة ابن حزم^(١)

اسمه ونسبه:

هو: الإمام الأوحّد، البحرُ، ذو الفنون والمعارف، الفقيهُ الحافظُ، المتكلّمُ الأديبُ، الوزيرُ الظّاهريُّ، صاحبُ التّصانيف؛ أبو محمّد عليّ بنُ أحمدَ بنِ سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد، الفارسيّ الأصل، ثمّ الأندلسيّ القرطبيّ اليزيديّ؛ مولى الأمير يزيد بن أبي سفيان بن حرب الأموي - رضي الله عنه - المعروف بيزيد الخير^(٢)، نائب أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطّاب - رضي الله عنه - على دمشق. فكان جده يزيد؛ مولىً للأمير يزيد أخي معاوية، وكان جدّه خلف بن معدان هو أول من دخل الأندلس في صحابة ملك الأندلس عبدالرحمن بن معاوية بن هشام المعروف بالداخل^(٣).

(١) رأيتُ من المناسب أن أصدرَ موسوعة (تراث ابن حزم) بترجمة موجزةً له، منقولة من: «سير أعلام النبلاء» ١٨٤/١٨ - ٢١٢، الترجمة: (٩٩)، و«تاريخ الإسلام» (الطبعة: ٤٦) / الترجمة: (١٦٨)؛ كلاهما للإمام شمس الدين الذهبيّ التُّركماني (٧٤٨هـ)، وسياق الكلام فيها له - رحمه الله - من: «السِّير»، غير أنّي عمدت إلى النص؛ فاختصرته، وهذّبتَه، ورتبته، وعلّقت عليه.

(٢) أسلم يوم الفتح، وحسن إسلامه، وشهد حُنيئًا، وهو أحد الأمراء الذين ندبهم أبو بكر لغزو الروم، ولمّا فتحت دمشق؛ أمّره عمر عليها. توفي في الطّاعون سنة (١٨هـ). ترجمته ومصادرها في: «سير أعلام النبلاء» ١/ (٦٨).

(٣) لأنّه حين انقرضت خلافة بني أمية من الدنيا، وقتل مروان الحمار، وقامت دولة بني=

مولده:

قال القاضي صاعد بن أحمد التَّغْلِبِيُّ (٤٦٢هـ)^(١): كَتَبَ إِلَيَّ ابْنُ حَزْمٍ - بِخَطِّهِ - يَقُولُ: وَلِدْتُ بِقَرْطَبَةَ، فِي الْجَانِبِ الشَّرْقِيِّ، فِي رَبَضِ مَنِةٍ الْمَغِيرَةِ، قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ، وَبَعْدَ سَلَامِ الْإِمَامِ مِنْ صَلَاةِ الصُّبْحِ، آخِرَ لَيْلَةِ الْأَرْبَعَاءِ، آخِرَ يَوْمٍ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ الْمَعْظَمِ - وَهُوَ الْيَوْمُ السَّابِعُ مِنْ نُؤْيَرٍ^(٢) - سَنَةِ أَرْبَعٍ وَثَمَانِينَ وَثَلَاثَ مِئَةٍ، بِطَالِغِ الْعَقَرِ.

شيوخه:

وسمع في سنة أربع مئة وبعدها؛ من طائفة، منهم:

- ١ - يحيى بن عبدالرحمن بن مسعود؛ عُرِفَ بِابْنِ وَجْهِ الْجَنَّةِ (٣٠٤-٤٠٢هـ)؛ صاحب قاسم بن أصبغ (٣٤٠هـ)، فهو أعلى شيخ عنده.
- ٢ - ومن أبي عمر أحمد بن محمد بن أحمد الأموي القرطبي، ابن الجسور (٤٠١هـ).
- ٣ - ويونس بن عبدالله بن مغيث القاضي (٣٣٨-٤٢٩هـ).
- ٤ - وحمام بن أحمد القاضي (٣٥٧-٤٢١هـ).
- ٥ - ومحمد بن سعيد بن محمد بن نبات الأموي القرطبي (٣٣٥-٤٢٩هـ).
- ٦ - وعبدالله بن ربيع التميمي (٣٣٠-٤١٥هـ).
- ٧ - وعبدالرحمن بن عبدالله بن خالد بن مسافر، أبي القاسم الهمداني الوهراني (٣٣٨-٤١١هـ).

= العباس؛ هرب هذا، فنجأ، ودخل إلى الأندلس فتملكها، وتوفي سنة: (١٧٢هـ) ترجمته ومصادرها في: «السَّيَر» ٨/ (٥٥).

(١) في: «طبقات الأمم» ٨٦ ط: شيخو/ ١٨٤ ط: بوعلوان، وعنه: الحافظ أبو القاسم ابن بشكوال في: «الصُّلَّة» ٤١٧/٢.

(٢) وهو: نوفمبر - تشرين الثاني - سنة ٩٩٤ من تأريخ النصارى.

- ٨ - وأبي عمر أحمد بن محمد الطَّلَمَنَكِيُّ (٤٢٩هـ).
 ٩ - وعبدالله بن يوسف بن نامي (٣٤٨-٤٣٥هـ).
 ١٠ - وأحمد بن قاسم بن محمَّد بن قاسم بن أصبغ (٤٣٠هـ).
 وينزل إلى أن يروي عن:
 ١١ - أبي عمر ابن عبد البر (٣٦٨-٤٦٣هـ).
 ١٢ - وأحمد بن عمر بن أنس العُدْرِيّ (٣٩٣-٤٧٨هـ).
 وأول سماعه من ابن الجَسُور في حدود سنة أربع مئة^(١).

وأجود ما عنده من الكتب «سنن النسائي» يحمله عن ابن ربيع، عن ابن الأحمر؛ عنه. وأنزل ما عنده «صحيح مسلم» بينه وبينه خمسة رجال، وأعلى ما رأيت له حديث بينه وبين وكيع فيه ثلاثة أنفس.

تلاميذه:

حدّث عنه: ابنه أبو رافع الفضل (٤٧٩هـ)^(٢)، وأبو عبدالله محمَّد بن فتوح الحميدي (٤٨٨هـ)؛ فأكثر، ووالد القاضي أبي بكر ابن العربي^(٣)، وطائفة.

- (١) قاله الحميدي في: «جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، وأسماء رواة الحديث، وأهل الفقه والأدب، وذوي النباهة والشعر» الترجمة: (٧٠٧).
 (٢) كان عنده أدب ونباهة وذكاء، وكتب بخطه علمًا كثيرًا. توفي - رحمه الله - بوقعة الرّلاقة شهيدًا. «الصلة» (٩٩٧)، و«تاريخ الإسلام» (الطبعة: ٤٨/الترجمة: ٢٩٦). ومن أبناء ابن حزم - أيضًا -: أبو أسامة يعقوب، قال ابن بشكوال في «الصلة»: كان من أهل النباهة والاستقامة، من بيئة علم وجلالة. توفي سنة: (٥٠٣هـ). ومنهم: أبو سليمان مصعب، ذكره ابن خير الإشبيلي في: «فهرسته» ٤٥٦/٢، ووصفه بالفقيه.
 (٣) هو العلامة الأديب، ذو الفنون أبو محمد عبدالله بن محمد ابن العربي الإشبيلي، صاحب ابن حزم، وأكثر عنه، ثم ارتحل بولده أبي بكر، ومات بمصر في أول سنة: (٤٩٣)، ورجع ابنه أبو بكر إلى الأندلس، وتوفي سنة: (٥٤٣). قال الذهبي: وكان أبو محمَّد من كبار أصحاب أبي محمد ابن حزم الظاهري، بخلاف ابنه القاضي أبي بكر؛ فإنه مُتَأَفِّرٌ لابن حزم، مُحِطٌّ عليه بنفسٍ ثائرة. ترجمتهما في: «سير أعلام النبلاء» ١٩/٦٨، و٢٠/١٢٨.

وآخر من روى عنه بالإجازة: أبو الحسن شريح بن محمد الرعيني
الإشبيلي (٥٣٩هـ).

نشأته:

نشأ في تنعم ورفاهية، ورزق ذكاء مفرطاً، وذهناً سيّالاً، وكتباً نفيسة كثيرة. وكان والده من كُبراء أهل قرطبة؛ عمل الوزارة في الدولة العامرية، وكذلك ورز أبو محمد في شبابه.

وكان قد مهر أولاً في الأدب والأخبار والشعر، وفي المنطق وأجزاء الفلسفة؛ فأثرت فيه تأثيراً لئنه سليم من ذلك، ولقد وقفت له على تأليف يحض فيه على الاعتناء بالمنطق، ويقدمه على العلوم؛ فتألمت له، فإنه رأس في علوم الإسلام، متبحر في النقل، عديم النظر، على يئس فيه، وفرط ظاهريّة؛ في الفروع لا الأصول.

قيل: إنه تفقه أولاً للشافعي، ثم أداه اجتهاده إلى القول بنفي القياس كله؛ جليّه وخفيّه، والأخذ بظاهر النص، وعموم الكتاب والحديث، والقول بالبراءة الأصلية، واستصحاب الحال. وصنّف في ذلك كتباً كثيرة، وناظر عليه، وبسط لسانه وقلمه، ولم يتأدّب مع الأئمة في الخطاب؛ بل فجّج العبارة، وسبّ وجدّع، فكان جزاؤه من جنس فعله، بحيث إنه أعرض عن تصانيفه جماعة من الأئمة، وهجروها، ونفروا منها، وأحرقوا في وقت، واعتنى بها آخرون من العلماء، وقتسوها انتقاداً واستفادةً، وأخذوا ومواخذةً، ورأوا فيها الدرّ الثمين ممزوجاً - في الرصف - بالحرز المهيّن؛ فتارة يطربون، ومرة يعجبون، ومن تفرّده يهزؤون.

وفي الجملة؛ فالكمال عزيز، وكلُّ أحدٍ يؤخذ من قوله ويترك؛ إلا رسول الله ﷺ.

منزلته العلمية:

وكان ينهض بعلوم جمّة، ويُجيد النقل، ويُحسّن التّظّم والنّثر. وفيه

دِينٌ وَخَيْرٌ، (وتورّع، وتزهّد، وتحرّر للصدق)^(١)، ومقاصدُهُ جميلةٌ، ومصنّفاته مفيدةٌ، وقد زهد في الرئاسة، ولزم منزله؛ مُكِبًّا على العلم، فلا نغلو فيه، ولا نجفو عنه، وقد أثنى عليه قَبْلُنَا الكبارُ:

قال أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ) - رحمه الله - (٢): قَدْ وَجَدْتُ فِي
أَسْمَاءِ اللَّهِ تَعَالَى كِتَابًا أَلْفَهُ أَبُو مُحَمَّدٍ ابْنُ حَزْمٍ الْأَنْدَلُسِيُّ؛ يَدُلُّ عَلَى عِظَمِ
حِفْظِهِ، وَسِيلَانِ ذِيهِهِ.

وقال الإمام أبو القاسم صاعد بن أحمد: كان ابنُ حزم أجمعَ أهلِ
الأندلس قاطبةً لعلوم الإسلام، وأوسعهم معرفةً، مع توسعه في علم اللسان،
ووفور حظّه من البلاغة والشعر، والمعرفة بالسّير والأخبار. أخبرني ابنُ
الْفَضْلِ أَنَّهُ اجتمع عنده بخطّ أبيه - أبي مُحَمَّدٍ - من تواليّفه؛ أربع مئة
مجلّد، تشتمل على قريبٍ من ثمانين ألف ورقة، [وهذا شيء ما علمناه من
أحدٍ كان في دولة الإسلام قبله؛ إلا لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري؛
فإنّه أكثر أهل الإسلام تأليفًا]^(٣).

قال أبو عبدالله الحميدي^(٤): كان ابنُ حزم حافظًا، عالمًا بعلوم
الحديث وفقهه، مُسْتَنْبَطًا للأحكام من الكتاب والسُّنة، متفنيًا في علوم جمّة،
عاملاً بعلمه، زاهدًا في الدُّنيا بعد الرئاسة التي كانت له ولأبيه من قبله من
الوزارة وتدبير الممالك، متواضعًا، ذا فضائل جمّة، وتواليّف كثيرة في كلِّ

(١) زيادة من ترجمة ابن حزم في: «تذكرة الحفاظ» ٣/ الترجمة: (١٠١٦)؛ للإمام الذّهبي -
أيضًا -.

(٢) في: «شرح الأسماء الحسنى» كما ذكر ابن حجر في: «السان الميزان» ٢٠١/٤. والذي
في كتاب الغزالي المطبوع: «المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى» (ص
١٩٠، ت: فضلة شحادة، دار المشرق، بيروت: ١٩٧١، وص: ١٧٢، ت: بسم
الجابي/ الجفان والجابي، قبرص: ١٩٨٧، وص: ١٤٦، ت: محمود بيجو، مطبعة
الصباح، دمشق: ١٤٢٠ هـ): «ولم أعرف أحدًا من العلماء اعتنى بطلب ذلك
وجمعه؛ سوى رجلٍ من حُفَاطِ المغرب، يقال له: عليُّ بنُ حزم...».

(٣) «طبقات الأمم» ص ١٨٢/٧٦ - ١٨٣، وما بين المعقوفتين فمعه.

(٤) في: «جذوة المقتبس».

ما تحقّق به في العلوم، وجمع من الكتب في علم الحديث، والمصنّفات، والمُسندات؛ شيئًا كثيرًا، وسمع سماعًا جمًّا. وما رأينا مثله - رحمه الله - فيما اجتمع له من الذكاء، وسُرعة الحفظ، وكرم النَّفس، والتَّدين. وكان له في الأدب والشعر نفْسٌ واسعٌ، وباعٌ طويلٌ، وما رأيتُ من يقول الشعر على البديهة أسرع منه، وشعره كثيرٌ؛ جَمَعْتُهُ على حروف المعجم.

وقال أبو القاسم صاعد: كان أبوه أبو عَمَر من وزراء المنصور محمّد بن أبي عامر؛ مدبّر دولة المؤيّد بالله بن المستنصر المروانيّ، ثم وزير للمظفّر بن المنصور، ووَزَرَ أبو محمّد للمُستظهر بالله عبدالرَّحْمَن بن هشام، ثم نَبَذَ هذه الطريقة، وأقبل على العلوم الشَّرعية، وعُني بعلم المنطق، وبرع فيه، ثم أعرَضَ عنه^(١).

قلتُ: ما أعرَضَ عنه حتّى زرع في باطنه أمورًا، وانحرفًا عن السُّنة.

قال: وأقبل على علوم الإسلام حتّى نال من ذلك ما لم ينله أحدٌ بالأندلس قبله.

وقد حَطَّ أبو بكر ابن العربيّ على أبي محمّد؛ في كتاب: «القواصم والعواصم»^(٢)، وعلى الظَّاهريّة، ولم يُنصِف القاضي أبو بكر - رحمه الله - شيخ أبيه في العلم، ولا تكلم فيه بالقِسْط، وبالج في الاستخفاف به، وأبو بكر - فعلى عظمته في العلم - لا يبلغ رُتبة أبي محمّد؛ ولا يكادُ، فرحمهما الله، وغفر لهما.

قال اليَسَعُ ابنُ حزم الغافقيّ (٥٧٥هـ) - وذكر أبا محمّد - فقال: أمّا محفوظه؛ فبحرٌ عجّاج، وماءٌ ثَجّاجٌ، يخرج من بحره مَرجان الحَكَم، وينبت بَثْجَاجه أَلُف الف النعم في رياض الهمم، لقد حفظ علوم المسلمين، وأربى على كلّ أهل دين، وألف: «الملل والنحل». وكان في صباه يلبس الحرير،

(١) «طبقات الأئم» ١٨٢/٧٦، والذهبي ينقل بالمعنى.

(٢) وقد أورد الذهبي كلامه بطوله، وهو في: «العواصم من القواصم» ٣٣٦/٢ - ٣٣٧، تحقيق: عمّار الطالبي.

ولا يرضى من المكانة إلا بالسريـر، أنشد المعتمد؛ فأجاد، وقصد بكنسية وبها المظفر أحد الأطواد. وحدثني عنه عمر بن واجب؛ قال: بينما نحن عند أبي بكنسية، وهو يدرس المذهب، إذا بأبي محمد ابن حزم يسمعون؛ ويتعجب، ثم سأل الحاضرين مسألة من الفقه، جوب فيها، فاعترض في ذلك، فقال له بعض الحضار: هذا العلم ليس من متحلاتك! فقام وقعد، ودخل منزله فعكف، وكف منه وابل فما كف، وما كان بعد أشهر قريبة حتى قصدنا إلى ذلك الموضع، فناظر أحسن مناظرة، وقال فيها: أنا أتبع الحق، وأجتهد، ولا أنقيد بمذهب.

محبته:

وقد امتحن لتطويل لسانه في العلماء، وشرد عن وطنه، فنزل بقرية له، وجرت له أمور، وقام عليه جماعة من المالكية^(١)، وجرت بينه وبين أبي الوليد الباجي (٤٠٣-٤٧٤هـ)؛ مناظرات ومناظرات، ونفروا منه ملوك الناحية، فأقصته الدولة، وأحرقت مجلدات من كتبه^(٢)، وتحول إلى بادية لبلة^(٣) في قرية.

قال أبو العباس ابن العريف (٥٣٦هـ): كان لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقتين.

(١) هذه واحدة من المحن التي أصابته، غير أنها لم تكن الوحيدة، بل قاسى ابن حزم محنًا كثيرة؛ من الإجماع، والسجن، والأسر والتقي والتغريب، مما ذكر بعضه هنا في «التغريب» وفي: «طوق الحمامة»، وذلك لأنه لم يرض بأنصاف الحلول، بل تمسك بشرعية الخلافة الأموية، واتخذ موقفًا شجاعًا وواضحًا من فتنة البربر.

(٢) ومع هذا لم يخرج ابن حزم - رحمه الله - عن حد العدل والإنصاف، قال ابن بسام في: «الدخيرة» ٩٦/٢م/٢: بلغني عن الفقيه أبي محمد ابن حزم؛ أنه كان يقول: لم يكن لأصحاب المذهب المالكي - بعد عبد الوهاب - مثل أبي الوليد الباجي. وقد ناظره بمبورقة؛ فقل من غزبه، وسب إحراق كتبه، ولكن أبا محمد - وإن كان اعتقد خلافه - فلم يطرح إنصافه، أو حاول الرد عليه؛ فلم ينسب التقصير إليه.

قال عبد الحق الترمكاني: هكذا تكون أخلاق العلماء الربانيين!

(٣) غربي قرطبة، بينها وبين قرطبة على طريق إشبيلية؛ خمسة أيام. «معجم البلدان» ١٠/٥.

قال أبو مروان بن حَيَّان (٣٧٧-٤٦٩هـ): كان ابنُ حزم - رحمه الله - حامل فنونٍ من حديثٍ وفقهِ وجدَلٍ ونَسَبٍ، وما يتعلَّقُ بأذيال الأدب، مع المشاركة في أنواع التَّعاليم القديمة من المنطق والفلسفة، وله (في بعض تلك الفنون) كتبٌ كثيرةٌ، (غير أنه) لم يَخُلُ فيها من غَلَطٍ؛ لِجَرَأَتِهِ فِي التَّسَوُّرِ عَلَى الفنون، لا سيما المنطق، فَإِنَّهُمْ زَعَمُوا أَنَّهُ زَلَّ هُنَالِكَ، وَضَلَّ فِي سُلُوكِ الْمَسَالِكِ، وخالف أرسطاطاليس واضع الفنِّ مخالفةً مَنْ لم يَفْهَم غَرَضَهُ ولا اِزْتِائِضَ، ومالَ أَوَّلًا إِلَى النَّظَرِ عَلَى رَأْيِ الشَّافِعِيِّ - رحمه الله -، وناضل عن مذهبه حتَّى وُصِّمَ بِهِ، فاستُهِدِفَ بِذَلِكَ لكثيرٍ من الفقهاء، وعِيبَ بالشُّذُوزِ، ثُمَّ عَدَلَ إِلَى قول أصحاب الظَّاهر، فنقَّحه، وجادل عنه، (وَوَضَعَ الكُتُبَ فِي بَسْطِهِ)، وثبت عليه إلى أن مات - رحمه الله -.

وكان يحمل علمه - هذا - ويجادل عنه من خالفه، على استرسالٍ في طباعِهِ، ومَدَلٍ بأسراره، واستنادٍ إلى العهد الذي أخذه الله على العلماء من عباده: ﴿لَيَبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ وَلَا يَكْتُمُونَهُ﴾^(١)، فلم يَكُ يُلَطِّفُ صَدْعَهُ بما عنده بتعريضٍ ولا (يزُقُّه) بتدرِجٍ، بل يصكُّ به من عارضه صكَّ الجندل^(٢)، وَيُثَبِّتُهُ (متلقِّيه) إنشاقَ الحَرْدَلِ، فتنفّر عنه القلوب، وتُوقِع به التُّدُوبَ، حتَّى استُهِدِفَ لفقهاء وقته، فتمالؤوا عليه، وأجمعوا على تضليله، وشتّعوا عليه، وحذّروا سلاطينهم من فِتْنَتِهِ، ونهوا عوامَّهم عن الدُّنُوءِ منه، (والأخذ عنه)، فطَفِقَ الملوِكُ يقصونه عن قُرْبِهِمْ، وَيُسَيِّرُونَهُ عن بلادهم، إلى أن انتهوا به مُنْقَطِعَ أثرِهِ: (بترية بلده) من بادية لبَّلة، (وبها توفي - رحمه الله -؛ سنة ست وخمسين وأربع مئة)، وهو في ذلك غيرُ مُرتَدِّعٍ ولا راجعٍ (إلى ما أرادوا به)، يَبُتُّ علمه فيمن ينتابه من بادية بلده، من عامَّة المقتبسين من أصاغر الطَّلَبَةِ، الذين لا يخشون فيه المَلَامَةَ؛ يحدِّثهم، ويفقِّههم،

(١) في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَأَشْرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبُئْسَ مَا يَشْتَرُونَ﴾ [آل عمران: ١٨٧]. وقوله تعالى: ﴿لَيَبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو بياء الغيب فيهما، والباقون بياء الخطاب.

(٢) الجندل: ما يُقْلَعُ الرَّجُلُ من الحجارة. «القاموس».

ويدارسهم، (ولا يَدْعُ المثابرة على العلم، والمواظبة على التَّأليف، والإكثار من التَّصنيف)؛ حتَّى كَمَلَ من مصنفاته (في فنون من العلم) وقُرَّ بعير، لم يَعدُ أكثرها (عتبة) باديته؛ لزهد الفقهاء فيها، حتَّى لأخِرَقَ بعضها بإشبيلية، ومُرِّت علانيةً.

وأكثر معاييه - زعموا عند المُنصِف له - جهله بسياسة العلم التي هي أعرض من إيعابه، وتخلَّفه عن ذلك؛ على قوَّة سَبَّحه في غماره، وعلى ذلك فلم يكن بالسَّليم من اضطراب رأيه، ومغيب شاهد علمه عنه عند لقائه، إلى أن يُحرِّكَ بالسُّؤال، فيتفجَّر منه بحرُ علم لا تكدره الدَّلاء، (ولا يقصر عنه الرِّشاء، له على كل ما ذكرنا دلائل ماثلة، وأخبار مأثورة).

وكان ممَّا يزيد في شنَّانه؛ تشيُّعه لأمراء بني أميَّة؛ ماضيهم وبارقيهم، (بالمشرق والأندلس)، واعتقاده لصحَّة إمامتهم، (وانحرافه عمَّن سواهم من قریش) حتَّى لُتِيبَ إلى التَّصَبُّب^(١) (لغيرهم)^(٢).

قلت: وقد أخذ المنطق - أبعد الله مِنْ علم - عن محمد بن الحسن المَذْحِجِي، وأمعن فيه، فزَلَّزله في أشياء^(٣).

ولي أنا مَيْلٌ إلى أبي محمَّد لمحَبَّته في الحديث الصَّحيح، ومعرفته

(١) التَّصَبُّب هو بغض عليٍّ رضي الله عنه. وهذه التَّهمة نتيجة باطلة للمقدمة السابقة، وهي: (تشيُّعه لأمراء بني أميَّة)؛ إذ أن ذلك (التشييع) والحب والولاء كان قائمًا على أساس الولاء الشرعي للخلافة الأموية، والإدراك لدورها الهام في المحافظة على وحدة المسلمين وعزِّهم، ولشرح هذا مناسبة أخرى، وراجع ما كتبه الدكتور إحسان عبَّاس في مقدمة «رسائل ابن حزم» ٢١/٢ - ٢٢، والشيخ محمد المنتصر الكتاني في مقدمة «معجم فقه ابن حزم» ٧١ - ٧٣، وغيرهما.

(٢) انتهى كلام ابن حيَّان، ونقله الذهبي - أيضًا - في: «تذكرة الحفاظ» ١١٥١/٣ - ١١٥٢. وقد حفظه لنا أبو الحسن علي بن بسَّام الشَّتيريني (٥٤٢هـ) في: «الدَّخيرة في محاسن أهل الجزيرة» ١٦٨/١ - ١٦٩، ونقله ياقوت الحموي في: «معجم الأدباء» ٢٤٧/١٢ - ٢٤٩، وعنهما استدركت بعض الفقرات وجعلتها بين قوسين. وله تَمَّة أغفلها الذهبي عمدًا؛ لأنَّها تحتاج إلى نقد ومناقشة.

(٣) وقال في «تذكرة الحفاظ»: فبقي فيه قسط من نحلة الحكماء.

به، وإن كنت لا أوافقه في كثير مما يقوله في الرجال والعلل، والمسائل البَشِعة في الأصول والفروع، وأقطع بخطته في غير ما مسألة، ولكن لا أكفره، ولا أضلله، وأرجو له العفو والمسامحة للمسلمين، وأخضع لقرط ذكائه، وسعة علومه.

نماذج من شعره:

عن شريح بن محمد الرُعيني؛ أنَّ أبا محمد بن حزم كتب إليه - فيما أحرَقَ له المُعتَضِدُّ بن عَبَّاد من الكُتُب - يقول:

فإنَّ تَحْرِقُوا القِرْطَاسَ لا تَحْرِقُوا الَّذِي
يَسِيرُ مَعِيَ حَيْثُ اسْتَقَلَّتْ رِكَائِبِي
دَعُونِي مِنْ إِخْرَاقِ رَقٍّ وَكَاعِدِ
وإلا فَعُودُوا فِي المَكَايِبِ بَدَاةً
كَذَاكَ النَّصَارَى يَحْرِقُونَ إِذَا عَلَتْ

تَضَمَّنَهُ القِرْطَاسُ بَلْ هُوَ فِي صَدْرِي
وَيَنْزِلُ إِنْ أَنْزَلَ وَيُذْفَنُ فِي قَبْرِي
وَقُولُوا بِعِلْمِ كَيْ يَرَى النَّاسُ مَنْ يَدْرِي
فَكَمْ دُونَ مَا تَبْغُونَ لَهِ مِنْ سِثْرِ
أَكْفُهُمُ القُرْآنَ فِي مُدُنِ الثَّغْرِ

ولابن حزم:

مُنَايَ مِنَ الدُّنْيَا عِلْمٌ أَبُثُّهَا
دُعَاءٌ إِلَى القُرْآنِ والسُّنَنِ الَّتِي
وَأَلْزَمُ أَطْرَافِ الثُّغُورِ مُجَاهِدًا
لَأَلْقَى حِمَامِي مُقْبِلًا غَيْرَ مُذِيرٍ
كَفَاحًا مَعَ الكُفَّارِ فِي حَوْمَةِ الوَعَى
فَيَا رَبِّ لَا تَجْعَلْ حِمَامِي بِغَيْرِهَا
وَمِنْ شِعْرِهِ:

هَلِ الدَّهْرُ إِلَّا مَا عَرَفْنَا وَأَذَرْنَا
إِذَا أَمَكَنْتَ فِيهِ مَسَرَّةَ سَاعَةٍ
إِلَى تَبِعَاتٍ فِي المَعَادِ وَمَوْقِفٍ
حَنِينٍ لِمَا وَلَّى وَشُغْلٍ بِمَا أَتَى

فَجَائِعُهُ تَبْقَى وَلَذَّائُهُ تَفْنَى
تَوَلَّيْتُ كَمَرُ الطَّرْفِ وَاسْتَخَلَفْتُ حُزْنَنا
نَوَدُّ لَدَيْهِ أَنَّنَا لَمْ نَكُنْ كُنَّا
وَهُمَّ لِمَا نَخْشَى فَعَيْشُكَ لَا يَهْنَأُ

حَصَلْنَا عَلَى هَمٍّ وَإِثْمٍ وَحَسْرَةٍ وفاتَ الَّذِي كُنَّا نَلْدُّ بِهِ عَنَّا
كَأَنَّ الَّذِي كُنَّا نُسَرُّ بِكَوْنِهِ إِذَا حَقَّقَتْهُ النَّفْسُ لَفْظَ بِلَا مَعْنَى

وقال أبو عبدالله الحميدي، قال: أنشدنا أبو محمد علي بن أحمد -
لنفسه -:

لَا تَشْمَتَنَّ حَاسِدِي إِنْ نَكَبْتُ عَرَضْتُ فالدَّهْرُ لَيْسَ عَلَى حَالٍ بِمُتَرَكِّ
ذُو الْفَضْلِ كَالْتَّبَرِ طَوْرًا تَحْتَ مِيفَعَةٍ^(١) وتارةً فِي دُرَى تَاجٍ عَلَى مَلِكٍ
وَشِعْرُهُ فَحَلَّ كَمَا تَرَى، وَكَانَ يَنْظُمُ عَلَى الْبَدِيهِ. وَلَهُ يَفْتَخِرُ^(٢):

أَنَا الشَّمْسُ فِي جَوْ الْعُلُومِ مُنِيرَةٌ وَلَكِنَّ عَيْنِي أَنَّ مَطْلَعِي الْعَرْبُ
وَلَوْ أَتَيْتُ مِنْ جَانِبِ الشَّرْقِ طَالِعٌ لَجَدَّ عَلَى مَا ضَاعَ مِنْ ذِكْرِي النَّهْبُ
وَلِي نَحْوَ أَكْثَافِ الْعِرَاقِ صَبَابَةٌ وَلَا غَرَوْ أَنْ يَسْتَوْحِشَ الْكَلِفُ الصَّبُّ
فَإِنْ يُنْزِلِ الرَّحْمَنُ رَحْلِي بَيْنَهُمْ فَحِينَئِذٍ يَبْدُو التَّأْسُفُ وَالْكَرْبُ
(فَكَمْ قَائِلٍ أَغْفَلْتُهُ وَهُوَ حَاضِرٌ وَأَطْلُبُ مَا عَنْهُ تَجِيءُ بِهِ الْكُتُبُ)^(٣)
هُنَالِكَ يُذْرى أَنَّ لِلْبُعْدِ قِصَّةً وَأَنَّ كَسَادَ الْعِلْمِ أَقْبَتْهُ الْقُرْبُ
فَوَاعَجَبًا مَنْ غَابَ عَنْهُمْ تَشَوَّقُوا لَهُ وَذُنُوءُ الْمَرْءِ مِنْ دَارِهِمْ ذَنْبُ^(٤)
وَلَهُ:

أَنَايُ أَنْتَ عَنْ كُتُبِ الْحَدِيثِ وَمَا أَتَى عَنِ الْمُصْطَفَى فِيهَا مِنَ الدِّينِ
كَمُسْلِمٍ وَالْبُخَارِيِّ اللَّذَيْنِ هُمَا شَدًّا عُرَى الدِّينِ فِي نَقْلِ وَتَبْيِينِ

(١) الميفعة: الشرف من الأرض.

(٢) وهي من قصيدة طويلة، خاطب بها قاضي الجماعة بقرطبة عبدالرحمن بن أحمد بن بشر؛ يفخر فيها بالعلم، ويذكر أصناف ما علم. قاله الحميدي في: «الجدوة».

(٣) هذا البيت أغفله الذهبي، وهو في: «الجدوة»، و«البغية»، و«الذخيرة»، و«معجم الأدباء»، و«نفع الطيب».

(٤) وزاد في «الذخيرة» و«معجم الأدباء» و«نفع الطيب» وغيرها: =

أُولَىٰ بِأَجْرٍ وَتَعْظِيمٍ وَمَحْمَدَةٍ مِنْ كُلِّ قَوْلٍ أَتَىٰ مِنْ رَأْيٍ سُخْنُونٍ
يَا مَنْ هَدَىٰ بِهِمَا اجْعَلْنِي كَمِثْلِهِمَا فِي نَصْرِ دِينِكَ مَخْضًا غَيْرَ مَفْتُونٍ
وفاته :

قال صاعد: ونقلت من خط ابنه أبي رافع؛ أنَّ أباه توفي - رحمه الله
- عشية يوم الأحد، لليلتين بقيتا من شعبان، سنة ست وخمسين وأربع مئة.
فكان عمره إحدى وسبعين سنة وأشهرًا^(١)، رحمه الله تعالى.



= وَإِنَّا مَكَانًا صَاقَ عَنِّي لَضَيِّقٌ عَلَىٰ أَنَّهُ فَنِيحَ مَهَامُهُ سُهْبُ
وَإِنَّا رَجَالًا ضَيَّعُونِي لَضَيِّعٌ وَإِنَّا زَمَانًا لَمْ أَتْلُ خِضْبَهُ جَذْبُ
ومنها في الاعتذار عن مَذْجِهِ لِنَفْسِهِ:
ولكنَّ لي في يوسفَ خَيْرُ أُسْوَةٍ وَلَيْسَ عَلَىٰ مَنْ بِالنَّبِيِّ اتَّسَىٰ ذَنْبُ
يَقُولُ - وَقَالَ الْحَقُّ وَالصُّدُقُ -: إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْكُمْ. مَا عَلَىٰ صَادِقٍ عَثْبُ
(١) «الصلة»؛ وفيه: «عشرة أشهر وتسعة وعشرين يومًا». وهو يوافق: ١٠٦٤/٨/١٥ من
التاريخ النصراني، والله تعالى أعلم.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم عن كتاب «التقريب»

وعن مؤلفه الإمام ابن حزم رحمه الله

وعن عمل المحقق الفاضل الشيخ عبدالحق التركماني

بقلم: أبي عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري
. عفا الله عنه .

الحمد لله الذي شرح صدور المؤمنين وأنارها بملذات هدايته، وجعل
لنا النصيب الأوفى من هذه العناية الربانية بكرمه ولطفه وإحسانه وعنايته..
وقد أمرنا بالتقوى وضمن لنا أن نعلم ما ننال به الفوز من موافقته رضوانه
وإرادته؛ فكان للمؤمن التقي القُدْحُ المُعَلَّى في كشف غوامض العلوم بما فيه
كفايته؛ لإصلاح دنياه وآخرته، وكان الذكي في درايته.. وأشهد أن محمداً
عبده ورسوله الذي بعثه ربُّه رحمةً للعالمين وختم الأديان برسالته؛ فالصلاة
والسلام عليه؛ فقد ميّزه ربُّه بكرامته؛ فكان رحمةً للأمة بجميل رعايته،
وكانت أمته المرحومة أقصر الأمم أعماراً وأكثرها أجوراً بمن مولاها
وحمايته.. اللهم صلِّ وسلِّم عليه وعلى آله وصحبه وتابعيهم بإحسانٍ إلى
يوم لقينا ما نرجو به رَحْبَ المنقلب من عفوه وإحسانه وكرامته، وجعلنا
منهم في بيان الدين وإظهار معانيه وحمايته، وفي العتق من النار ودخول
الجنة بدءاً؛ فذلك ثمرة وجودنا في هذه الدنيا وغايته؛ إذ جعل ربُّنا دنيانا
مزرعةً لآخرته.. آمين! آمين يا ربَّ العالمين!..

أَمَّا بَعْدُ: فَإِنَّ أَخِي فَضِيلَةَ الشَّيْخِ عَبْدِ الْحَقِّ بْنِ مَلَا حَقِّي التُّرْكَمَانِيَّ حَبِيبٌ إِلَى قَلْبِي مِنْذُ اطَّلَعْتُ عَلَى تَحْقِيقَاتِهِ لثَلَاثَةِ أَسْبَابٍ^(١):

أَوَّلُهَا: دَقَّةُ تَحْقِيقِهِ، وَشِدَّةُ تَحَرُّيهِ.

وِثَانِيهَا: عَنَانِيَّتُهُ بِالْإِمَامِ أَبِي مُحَمَّدٍ ابْنِ حَزْمٍ الظَّاهِرِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى.

وِثَالِثُهَا: أَنَّ هَذِهِ الْعَنَانِيَّةَ لَمْ تَكُنْ عَنْ حِمِيَّةٍ وَتَعْصَبٍ أَعْمَى، وَتَقْلِيدٍ عَامِّيٍّ.. وَهَكَذَا كَانَ تَعَامُلِي مَعَ هَذَا الْإِمَامِ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَى الرَّغْمِ مِنْ شِدَّةِ إِعْجَابِي بِهِ.

وَمِنْ بَيْنِ أَعْمَالِ الشَّيْخِ عَبْدِ الْحَقِّ هَذَا الْكِتَابُ الَّذِي بَيْنَ أَيْدِينَا، وَهُوَ كِتَابُ: «التَّقْرِيبُ فِي عِلْمِ الْمُنْطِقِ».. وَبِنَاءً عَلَى مَنْهَجِي فِي كِتَابَةِ الْمَقْدِّمَاتِ لِلدِّرَاسَاتِ الْحَزْمِيَّةِ وَالظَّاهِرِيَّةِ أَثَرْتُ التَّعْرِيفَ بِالتَّقْرِيبِ وَبَيَانَ قِيَمَتِهِ الْعِلْمِيَّةِ أَوَّلًا، وَدِرَاسَةً بَعْضَ مَوَادِّهِ..

[تَحْقِيقُ عَنَوَانِ الْكِتَابِ]

أَمَّا كِتَابُ التَّقْرِيبِ فَقَدْ سَمَاهُ تَلْمِيزُ ابْنِ حَزْمٍ وَنَاشَرُ عِلْمِهِ الْقَاضِي أَبُو الْقَاسِمِ صَاعِدُ بْنُ أَحْمَدَ [٤٢٠ - ٤٦٣ هـ]: «التَّقْرِيبُ لِحُدُودِ الْمُنْطِقِ»، وَوَصَفَهُ وَنَقَدَهُ بِإِجْمَالٍ؛ فَقَالَ: «وَمِمَّنْ اعْتَنَى بِصِنَاعَةِ الْمُنْطِقِ خَاصَّةً مِنْ سَائِرِ الْفَلَسَفَةِ؛ أَبُو مُحَمَّدٍ ابْنُ حَزْمٍ».. ثُمَّ قَالَ: «فَعِنِّي بِعِلْمِ الْمُنْطِقِ، وَأَلَّفَ فِيهِ كِتَابًا سَمَاهُ «التَّقْرِيبُ لِحُدُودِ الْمُنْطِقِ» بَسْطَ الْقَوْلَ فِيهِ عَلَى تَبْيِينِ طَرِيقِ الْمَعَارِفِ، وَاسْتَعْمَلَ فِيهِ أَمْثَلَةَ فِقْهِيَّةٍ، وَجَوَامِعَ شَرْعِيَّةٍ، وَخَالَفَ (أَرِسْطَاطَالِيْسَ) وَاضَعَ هَذَا الْعِلْمَ فِي بَعْضِ أَصُولِهِ مَخَالَفَةً مَنْ لَمْ يَفْهَمْ

(١) قَالَ عَبْدِ الْحَقِّ التُّرْكَمَانِي عَفَا اللَّهُ عَنْهُ: حُبُّ مِثْلِكُمْ لِي - يَا شَيْخَنَا! - تَكْرِيمٌ وَتَشْرِيفٌ، وَلَكُمْ مِنِّي أَوْعَافٌ مَا لَكُمْ مِنْ قُوَّةِ الدِّبَانَةِ، وَصَلَابَةِ الْعَقِيدَةِ، وَحُبُّ الْحَقِّ وَالتَّجَرُّدُ لَهُ، وَالتَّبَحُّرُ فِي فُنُونِ الْعُلُومِ وَالْمَعَارِفِ؛ بِنَظَرٍ ذَكِيِّ، وَتَحْقِيقِ أَلْمَعْيِ، مَعَ الْأَخْلَاقِ السَّامِيَةِ، وَالْمَكَارِمِ الْعَالِيَةِ، وَحَسَنِ التَّوَاضُعِ، وَتَرْكِ التَّكَلُّفِ: أَحْبُّكَ يَا شَمْسَ الْبِلَادِ وَبَذَرَهَا وَإِنْ لَامَنِي فِيكَ الشُّهَا وَالْفَرَاقِدُ وَذَاكَ لِأَنَّ الْفَضْلَ عِنْدَكَ بَاهِرٌ وَلَيْسَ لِأَنَّ الْعَيْشَ عِنْدَكَ بَارِدٌ

غرضه، ولا ارتاض في كتابه؛ فكتابه - مِنْ أجل هذا - كثيرُ الغلط، بَيِّنُ السَّقَطِ...»^(١).

وسماه تلميذُ ابن حزم الآخرُ أبو عبدالله الحميدي [- ٤٨٨هـ] رحمه الله: «التَّقريبُ لحدِّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية، والأمثلة الفقهية»، وأثنى عليه بخلاف صاعد؛ فقال: «فإنَّه سلك في بيانه، وإزالة سوء الظنِّ عنه، وتكذيب الممخِرِقيْنَ فيه طريقةً لم يسلكها أحدٌ فيما علمناه»^(٢).

(١) طبقات الأمم ص ١٠١ - ١٠٢/طبعة مكتبة التَّقدم.. وتابع صاعدًا أبو مروان ابن حيان [٣٧٧ - ٤٦٩ هـ]؛ فقال [وهو يشير إلى كلام صاعد]: «وله كتبٌ كثيرة لم يخلُ فيها من غلط؛ لجراته في التَّسَوُّر على الفنون.. ولا سيما المنطق؛ فإنَّهم زعموا أنَّه زلَّ هنالك، وضل في سلوك المسالك، وخالف أرسطو واضعَه مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض».

قال أبو عبدالرَّحْمَن: كان بينَ أحمد بن حزم ووالد ابن حَيَّان تنافس على الوزارة، وكان مسروقًا في الذم للعلماء، وقد حاول الدكتور محمود علي مكِّي الدفاع عن ابن حيان في هذه المسألة بمقدمة القسم الثاني الَّذي حققه من كتاب المقتبس لابن حيان.. وانظر الكتاب المطبوع باسم «آراء أبي بكر ابن العربي الكلامية» ١٠٧/٢... والجزء الثاني هو «العواصم والقواصم» كاملاً، والأول دراسة محقِّقهِ عمار الطالبي؛ فإن القاضي أبا بكر ابن العربي قال في كتابه المذكور: «وقد كان تعرَّضَ سخيْفٌ من بادية بلدنا يُعرف بابن حزم - حين طالع شيئاً من كلام الكندي - إلى أن يصنَّف في المنطق؛ فجاء بما يُشبه عقله، ويشابه قَدْرَه».. وطبع بتحقيق الأستاذ عبدالحميد بن باديس/ الطبعة الأولى عام ١٣٤٦ هـ / ط م المطبعة الجزائرية.. ووهم الدكتور عمر عبدالسَّلام تدمري في تحقيقه لتاريخ الإسلام للذهبي في الجزء المتعلِّق بتاريخ ما بين ٤٤١ - ٤٦٠ هـ في تحشيتِه ص ٤٠٧؛ فزعم أن العواصم من القواصم تحقيق محب الدِّين الخطيب رحمه الله..

قال أبو عبدالرَّحْمَن: إنما حقَّقَ قسماً يسيراً منه يتعلق بالصحابة رضي الله عنهم، ولا يوجد فيه كلام ابن العربي عن الإمام ابن حزم؛ ولهذا لم يحل تدمري إلى كلام ابن العربي فيما حققه الخطيب.

(٢) جذوة المقتبس ص ٣١٠ الطبعة الأولى، وتابعه حاجي خليفة [١٠١٧ - ١٠٦٧ هـ] في كشف الظنون ٤٧٧/١ طبع بالأوفست الثالثة بطهران سنة ١٣٣٨ هـ؛ فقال: «التَّقريب في المنطق مختصر جعله مدخلاً إليه.. أورد الأمثلة الفقهية بألفاظ عامية؛ بحيث أزال سوء الظن عنه».

وسماه الذهبي: «التقريب لحد المنطق بالألفاظ العامة»^(١)، وسماه في موضع آخر: «التقريب لحد المنطق، والمدخل إليه بألفاظ أهل العلم لا بألفاظ أهل الفلسفة».. قال: «ومثله بالأمثلة الفقهية»^(٢).

(١) سير أعلام النبلاء ١٨/١٩٥ - مؤسسة الرسالة / طبعتهم التاسعة عام ١٤١٣ هـ بتحقيق شعيب الأرناؤوط، ومحمد نعيم العرقسوسي.. ووصفه بأنه مجلد.

(٢) تذكرة الحفاظ ٣/١٤٧ ط حيدر آباد الدكن سنة ١٣٧٧ هـ، وقال في كتابه تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير الأعلام - المجلد الخاص بحوادث ووفيات ٤٤١ - ٤٦٠ هـ ص ٤٠٦ بتحقيق الدكتور عمر عبدالسلام تدمري / دار الكتاب العربي طبعتهم الأولى عام ١٤١٤ هـ: «وله كتاب: «التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية»، وكان شيخه في المنطق محمد بن الحسن المذحجي القرطبي المعروف بابن الكتاني».

قال عبدالحق التركماني: وممن ذكره أيضًا مردّدًا كلام صاعد: ياقوت الحموي (ت: ٦٢٦ هـ) في «معجم الأدباء» ٣/٥٤٧، وعلي بن يوسف القفطي (ت: ٦٤٦ هـ) في «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» ٢٣٢.

وممن ذكره بتسمية الحميدي: الضبي في «بغية الملتبس» (١٢٠٥)، وابن خلكان في «وفيات الأعيان» ٣/٣٢٦، والصفدي في «الوافي بالوفيات» ٢٠/٩٤، والياقعي في «مرآة الجنان» ٣/٧٩، ولسان الدين الخطيب في «الإحاطة بأخبار غرناطة» ٤/١١٣، وابن العماد في «شذرات الذهب» ٣/٣٠٠.

وذكره الفيروزآبادي (ت: ٨١٧ هـ) في «البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة» ص ١٤٦ (الترجمة: ٢٢٧)، فقال: كتاب التقريب في بيان حدود الكلام، وكيفية إقامة البرهان في كل ما يحتاج إليه منه، وتمييزه مما يظن أنه برهان وليس برهانًا.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «.. وهم يقسمون الوجود إلى جوهر وعرض، والأعراض يجعلونها تسعة أنواع. هذا هو الذي ذكره أرسطو وأتباعه، يجعلون هذا من جملة المنطق، لأنّ فيه المفردات التي تنتهي إليها الحدود المؤلفة، وكذلك من سلك سبيلهم ومن صنف في هذا الباب؛ كابن حزم وغيره» (مجموع الفتاوى: ٩/٢٧٤).

وقال ابن مفلح الحنبلي رحمه الله في «المقصد الأرشد» ٢/٢١٣: «وكان متفننًا في علوم جمّة، وله التصانيف الفاخرة في علوم شتى حتّى في المنطق».

ونقل عنه العلامة بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي (ت: ٧٩٤ هـ) في «البحر المحيط في أصول الفقه»، فقال (٨/٢٣٤ دار الكتي، و٤/٤٩٢ دار الكتب العلمية): «وقال ابن حزم في كتاب «التقريب»: يكفيه معرفة ما في كتاب «الجمال» لأبي القاسم الزجاجي، ويفصل بين ما يختص منها بالأسماء والأفعال لاختلاف المعاني باختلاف العوامل الداخلة عليها». قارن هذا بما ورد في كتابنا هذا (ص: ٦٠٨).

قال أبو عبدالرَّحْمَنِ: يريد أبو محمد بالألفاظ العامية الألفاظ المألوفة بين العرب وعلماء الشريعة، وأما مؤلّفه أبو محمد رحمه الله فقد سماه بأسماء مختلفة على هذا النّحو: «التّقريب لحدود الكلام»، و«التّقريب في حدود الكلام»، و«التّقريب لحدود المنطق»، و«التّقريب في مائبة البرهان»، وقال: «وكتبنا التي جمعناها في حدود المنطق»^(١).

قال أبو عبدالرَّحْمَنِ: وبإحالات أبي محمد إليه ترجّح أنّ اسمه: «التّقريب لحدود المنطق»، وما أضيف إلى العنوان من وصفٍ وتقييدٍ فهو من تسمية المؤلّف، ولم يذكره في إحالاته اختصاراً.. وما خالف العنوان المثبت فهو تعبيرٌ بالوصف عن الاسم، أو شرحٌ له.

ومن كتب أبي محمد المفقودة التي ذكرها الذهبي كتاب: «الحد والرّسم»^(٢)؛ فيحتمل أن يكون من مباحث المنطق، ومن المحتمل أن يكون في التّعريف ببعض المصطلحات العلمية والحروف كما في الفضل المستلّ من كتابه «الثّبذة الكافية» بعنوان: (تفسير ألفاظ تجري بين المتكلمين)^(٣).

(١) انظر الفصل ٤/١ و ٦٧ و ٥/ ١٤٤ و ٢٠٠ والإحكام ٨٢/٥. وقال ص ١٨٢: «كتابنا الموسوم بالتّقريب لحدود المنطق، وهو كتاب جليل المنفعة، عظيم الفائدة.. لا غنى لطالب الحقائق عنه؛ فمن أحبّ الثلج، وأن يقف على علم الحقائق فليقرأه». وقال الدكتور إحسان عبّاس: وهذا يكاد يشبه الإجماع على أن عبارة «التّقريب لحدّ» أو «بحدّ» أو «لحدود المنطق» هي التي اختارها المؤلّف لكتابه، وإن تجاوزها أحياناً إلى تسميات أخرى متقاربة.

(٢) انظر سير أعلام الثّبلاء ١٨/١٩٧.

(٣) قال أبو عبدالرَّحْمَنِ: كتاب أبي محمد «الثّبذة الكافية في أصول الدّين» لا يزال مفقوداً، وهو غير الكتاب المطبوع بعنوان «الثّبذ في أصول الفقه»، وتفسير الألفاظ الجارية بين المتكلمين كان على نحو ما فعله أبو محمد في الباب الخامس من كتاب الإحكام ٣٥/١ - ٥٢، وعليه جرى منهج الأصوليين في مقدمات كتبهم، ومنهم من أفرده بالتأليف ككتاب الحدود للباجي، ثم كان ذلك نواة للكتب الشاملة في مصطلحات العلوم كالتّعريفات للجرجاني، والكيليات للكفوي، وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي.. إلخ.

وهذا الفصل المستلّ من كتاب «الثّبذة الكافية» نشرته محققاً مشروحاً في نوادر ابن حزم ١٥٧/٢ - ١٨١ الطبعة الأولى عام ١٤٠٢ هـ / دار الغرب الإسلامي ببيروت، ثم نشره =

[تاريخ تأليف «التقريب»].

قال أبو عبدالرحمن: وتعليق التأسخ على نهاية كتاب «التقريب» بالنسخة التركية مفيد جداً عن طلب أبي محمد لعلم المنطق.. قال التأسخ: «كامل نسخ الديوان، والحمد لله رب العالمين.. نسخته من نسخة شيخنا أبي بكر.. قال: نسخته من نسخة شيخنا أبي عبدالله الرضا^(١) المقروءة على أبي محمد، وخط أبي محمد عليها بالقراءة عليه، وهي أصل فرغ من نسخها يوم الاثنين بعد صلاة الظهر، في صفر سنة تسع وثلاثين وأربع مئة.. قال لي الشيخ أبو بكر^(٢): قال لي الشيخ أبو عبدالله: قال لنا أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الفقيه الحافظ: قرأت حدود المنطق على أبي عبدالله محمد بن الحسن المذحجي الطبيب رحمه الله المعروف بابن الكتاني^(٣)، وما رأيت شيئاً أحداً منه في هذا الشأن ولا أكثر تصريحاً له منه..

= أستاذنا الدكتور إحسان عباس برسائل ابن حزم ٤٠٩/٤ - ٤١٦ وكان ملحقاً بكتاب التقريب/ مخطوطة إزمير، ونص ناسخه على أن هذا الفصل من كتاب أبي محمد «النبذة الكافية في أصول الدين»، وقد أخبرني أستاذي الدكتور إحسان بأنه لم يعلم بنشري له، وأصلنا معاً مخطوطة إزمير في مكتبة السليمانية.

(١) هو محمد بن أبي نصر فتوح الحميدي، تلميذ ابن حزم، توفي ببغداد سنة (٤٨٨ هـ). (والرضا في) نسبة إلى ربض الرصافة بقرطبة.

(٢) هو الخطيب البغدادي [٣٩٢ - ٤٦٣ هـ].

(٣) قال أبو داود بن حسان الأندلسي، ابن جُلجل [٣٣٢ - بعد ٣٧٢ هـ] في كتابه: طبقات الأطباء والحكماء، بتحقيق فؤاد سيد/ مؤسسة الرسالة / الطبعة الثانية عام ١٤٠٥ هـ: «أبو الوليد بن حسين المعروف بالكتاني: أدرك آخر دولة الناصر، وخدمه بالطب، وأدرك صدرًا من دولة المستنصر.. وكان رجلاً بهياً سريعاً، حلو اللسان نبيلاً، محبوباً من العامة والخاصة؛ لسخائه بعلمه ومواساته بنفسه، ولم يكن رجلاً يرغب في المال ولا في جمعه، كان لطيفاً في علاج المرضى، حسن الولوج، عالماً نحويّاً، ومات بعلّة الاستسقاء»، واختصر هذا النص ابن أبي أصيبعة موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم الخزرجي [- ٦٦٨ هـ] في كتابه طبقات الأطباء ص ٤٩١ بتحقيق الدكتور نزار رضا / دار مكتبة الحياة بيروت.. وليس ما ذكره هو المقصود هنا، وإنما المقصود ابن أخيه أبو عبدالله.. قال ابن أبي أصيبعة في طبقات الأطباء ص ٤٩١ - ٤٩٢: «محمد بن الحسين المعروف بابن الكتاني.. كان أخذ الطب عن عمّه محمد بن الحسين وطبقته، وخدم به المنصور بن أبي عامر وابنه المظفر، ثم انتقل في صدر الفتنة إلى مدينة=

وكان قد قرأه على أبي عبدالله الجبليّ الطيّب^(١). وقرأه الجبليّ ببغدادَ على أبي سليمان داود بن بهرام السجستانيّ^(٢). وقرأه داود على متىّ^(٣) .. ثم

= سرقسطة واستوطنها.. وكان بصيرًا بالطب متقدمًا فيه، ذا حظ من المنطق والنجوم وكثير من علوم الفلسفة.. قال القاضي صاعد: أخبرني عنه الوزير أبو المطرف عبدالرحمن بن محمد بن عبدالكبير بن وافد اللخمي: إنه كان دقيق الذهن، ذكي الخاطر، جيد الفهم، حسن التوليد والتسبيح.. وكان ذا ثروة وغنى واسع، وتوفي قريبًا من سنة عشرين وأربع مئة، وهو قد قارب ثمانين سنة.. قال: وقرأت في بعض تواليغه أنه أخذ المنطق عن محمد بن عبدون الجبليّ، وعمر بن يونس بن أحمد الحراني، وأحمد بن حفصون الفيلسوف، وأبي عبدالله محمد بن إبراهيم القاضي النحوي، وأبي عبدالله محمد بن مسعود البجائي، ومحمد بن ميمون المعروف بمركوس، وأبي القاسم فيد بن نجم، وسعيد بن فتحون السرقسطي المعروف بالحمار، وأبي الحارث الأسقف تلميذ ربيع بن زيد الأسقف الفيلسوف، وأبي مرين البجائي، ومسلمة بن أحمد المجريطي، ونقل هذه الترجمة نصًّا الصفديّ في الوافي بالوفيات ١٤/٣، وترجم له مرة أخرى ٢٥٨/٢، وانظر عنه جذوة المقتبس ص ٤٥ رقم ٣٥... وترجم له أحمد بن يحيى الضبي [- ٥٩٩ هـ] في بغية الملتبس ص ٦٧ - ٦٨، وسمى والده الحسن، وذكر كتابه «محمد وسعدى»، وذكر له شعرًا.. وانظر التكملة لكتاب الصلة لابن الأثير ٣٠٨/١ - ٣٠٩.

(١) «الجبلي» بالباء الموحدة من أسفل، وهو محمد بن عبدون العذري القرطبي [٣١١ - ٣٦١ هـ].. انظر ترجمته ومصادرها في طبقات الأطباء والحكماء لابن جلدجل ص ١١٥ رقم ٥٧ بتحقيق فؤاد سيد / مؤسسة الرسالة بيروت/ الطبعة الثانية عام ١٤٠٥ هـ.

(٢) قال الترمكاني عفا الله عنه: لم أجد في هذه الطبقة من اسمه: (داود بن بهرام)، والظاهر أنه محرفٌ، صوابه: (أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستانيّ البغداديّ)، فقد ذكر صاعد في «طبقات الأمم» (ص: ١٩١ - ط: دار الطليعة)، والذهبي في «تاريخ الإسلام» ٦٧٧/٢٦، والمقري في «نفع الطيب» ٢٤٤/٢، في ترجمة: (أبي عبدالله الجبلي) - المذكور آنفًا - أنه أخذ المنطق من أبي سليمان - هذا - وترجم له القفطيّ في «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» ص: ١٢٠، فقال ما مختصره: محمد بن طاهر بن بهرام، أبو سليمان السجستاني المنطقي، نزيل بغداد، قرأ على متىّ بن يونس وأمثاله، وتصدّر لإفادة هذا الشأن، وقصده الرؤساء والأجلاء، وكان منزله مقيلاً لأهل العلوم القديمة، وله أخبارٌ وحكايات، وسؤالات وأجوبة في هذا الشأن.. وكان أبو حيّان التوحيدي من بعض أصحابه المعتمدين به. وانظر في ترجمته: «الفهرست» لابن النديم ص: ٣٦٩، و«عيون الأنباء في طبقات الأطباء» لابن أبي صبيحة، ص: ٤٢٧، و«الوافي في الوفيات» ١٣٨/٣.

(٣) هو أبو بشر متىّ بن يونس نصراني من أصل يوناني [- ٣٢٩ هـ] أجاد اللغات اليونانية =

قرأته أيضًا على ثابت بن محمد الجرجانيّ العدوي المكنى بأبي الفتوح^(١)؛ وما رأيتُ في خَلْقِ الله عزَّ وجلَّ أعلم بهذا العلم منه، ولا أحفظ له منه، ولا أوسع فيه منه؛ فلما انتهيتُ إلى أول: (أقودقطيًا) على الجرجانيّ، وتقديماً على الجرجانيّ حضر معنا عنده محمد بن الحسن اعترافاً للجرجانيّ وتقديماً له، وشهد قراءتي له على الجرجانيّ.. وكان الجرجانيّ قد أخذ هذا العلم عن الحسن [بن] سهل بن السَّمح^(٢) ببغداد، وأخذه الحسن بن سهل

= والسريانية، والعربية.. ترجم بعض كتب الأوائل، وشرح بعضها، وصنف.. انظر ترجمته في تاريخ حكماء الإسلام لظهير الدين البيهقي ص ٣٨ بتحقيق ممدوح حسن محمد / نشر مكتبة الثقافة الدّينية ط م الفاروق الحديثة بالقاهرة / طبعته الأولى عام ١٤١٧ هـ.

(١) قال عبدالحق التركماني عفا الله عنه: ترجم له الحميدي في «الجدوة» ٢٨٤/١ (٣٤٥)، فقال: «قدِمَ الأندلس سنة (٤٠٦)، وكان مع الموفق أبي الجيش في غزوته سَرَدَانِيَّة، ثم رجع وجال في أقطار الأندلس، وبلغ إلى ثغورها، ولقي ملوكها، وكان إماماً في العربية، متمكناً في علم الأدب، مذكوراً بالتقدم في علم المنطق، دخل بغداد، وأقام فيها في الطلب، وأملَى بالأندلس في شرح «كتاب الجمل» لأبي القاسم عبدالرحمن بن إسحاق الزجاجي». وذكر الحميدي عن ابن حزم أنّه لقيه، وساق عنه بعض أخباره. وقال ابن بشكوال في «الصلة» ٢٠٦/١ (٢٩٣): «قتل أبو الفتوح رحمه الله ليلة السبت لليلتين بقيتا من المحرم من سنة إحدى وثلاثين وأربع مئة، قتله باديس بن حبّوس، أمير صنهاجة، لثُهمَة لَحِقَّتْهُ عنده في القيام عليه مع ابن عمّه: يدير بن حبّاسة». قلت: وفي «فهرسة ابن خير» و«فهرس ابن عطية» وغيرهما؛ ذكر مروياته، والكتب التي أدخلها إلى الأندلس.

وذكره أبو محمد ابن حزم رحمه الله في «الفصل» ٦١/١ - ٦٢ (ط: عميرة) فقال: «... وقد ألزمتُ بعض الملحدين وهو ثابت بن محمد الجرجانيّ في هذا البرهان، فأراد أن يعكسه علي بقاء الباري عزَّ وجلَّ ووجودنا إيَّاه، فأخبرته بأنّ هذا شغبٌ ضعيفٌ مضمحلٌّ ساقطٌ...».

قلتُ: فهذا شيخ ابن حزم في المنطق الذي كان في أعلى درجات العلم به والحفظ له والتوسع فيه، ومع هذا يصفه أبو محمّد صراحة بالإلحاد، والملحد كافراً مخذلاً في الثَّار، فأيش نفع الجرجانيّ هذا تقدّمه في علم المنطق، بل والله قد ضرّه أشدَّ الضرر، وأفسد عليه دينه وعقله، وكان سبب خسارانه في الدنيا والآخرة (إن مات على إلحاده)! اللهم سلِّم! اللهم سلِّم!

(٢) قال عبدالحق التركماني عفا الله عنه: بيّض له شيخنا أبو عبدالرحمن - ما زال موصولاً برحمة الله وفضله! -، ولم أجد له ترجمة بعد البحث والتقصي، لكنه مذكور في جملة =

عن متى .. وأخبرني ثابت أنه ساكن الحسن في منزل واحد أعواماً.

قال أبو عبدالرحمن: بهذا نتيقن أن ابن حزم ألف «التقريب» قبل شهر صفر سنة ٤٣٩هـ.. وقد يكون ألفه قبل ذلك بمدة على فرض أن هذه النسخة الخطية المؤرخة في ٤٣٩هـ ليست أول أصل ألفه أبو محمد.. وقد ألفه بيقين بعد ٤١٦/٣/٢٥هـ؛ فقد ذكر في «التقريب» أنه خلال تأليف كتابه وهو معتقل في يد الملقب بالمستكفي محمد بن عبدالرحمن بن عبدالله بن الناصر في مطبق، وأقسم رحمه الله على أنه ما ألف كتابه هذا وكثيراً مما ألف إلا وهو مُعَرَّبٌ مَبْعَدٌ عن الوطن والأهل والولد.. إلخ.. والمستكفي هذا بويح بالخلافة مرتين الأخيرة منهما يوم السبت ٤١٤/١١/١٣هـ، وخلع يوم الثلاثاء ٤١٦/٣/٢٥هـ ومات مسموماً بعد خلعه بسبعة عشر يوماً، وقال عنه أبو محمد: «إنه أبعُدُ الخلفاء عن كل خير، وأجمعهم لكل سوء».. وعده من الخلفاء الذين ليس بيدهم من الخلافة إلا الرسم.. وقال الحميدي: له أخبار يقبُح ذكرُها^(١).

وقال أستاذنا الدكتور إحسان عباس عن تاريخ تأليف الإمام ابن حزم للتقريب: «في كتاب التقريب إشارات إلى كتاب الفصل.. من ذلك قوله في أحد المواطن: «وقد أثبت غيرنا جوهرًا ليس جسمًا.. والكلام في هذا واقع فيما بعد الطبيعة، وفي علم التوحيد، وقد أثبتناه في كتاب: الفصل في الملل والنحل»^(٢) وقوله في موطن آخر: «والنفس ليست نامية، وإنما الثامي جسمها المركب فقط.. وللبراهين على هذا مكان آخر قد ذكرناه في كتاب الفصل»^(٣).. هل يعني هذا أن ابن حزم ألف كتاب التقريب بعد

= نقلة كتب الفلاسفة والمنطق إلى العربية. راجع: «الملل والنحل» للشهرستاني ٩٣/٣، و«كشف الظنون» لحاجي خليفة ٦٨٣/١، و«أبجد العلوم» لصديق حسن خان ٢٥٥/٢. وأفاد إحسان عباس أن أبا حيان ذكره في «المقابسات» ١٠٩، وذكر أن له دكاناً بباب الطاق ببغداد، إلا أنه أنحى عليه في «الإمتاع» ٣٤/١، وأتهمه بأنه مستفرغ البال في الدوايق «لم يعبق بفواتح الحكمة ولم يتفرج بردع الفلسفة». قلت: وقلل من شأنه جداً.

(١) انظر كتابي نوادر الإمام ابن حزم ١٧/١ - ٢٠.

(٢) «التقريب» (ص: ٣٤٩)، والإشارة إلى «الفصل» ٦٦/٥.

(٣) «التقريب» (ص: ٣٥٠)، والإشارة إلى الفصل ٨٤/٥.

كتاب الفصل؟ .. لو وقف الأمر عند حد الإشارات السابقة لصح التقدير، ولكننا نجد في «الفصل» نفسه إشارات متعددة إلى «التقريب» نفسه، كما وضحنا آنفاً، وهذا قد يستدعي القول: إن بعض أجزاء «الفصل» كتب قبل «التقريب»، مثل: الفصل عن الجواهر والأعراض والجسم والنفس (الفصل: ٦٦/٥) والكلام في النفس (٨٤/٥) وأن هناك فصلاً من كتاب «الفصل» نفسه كتبت بعد «التقريب» مثل: باب مختصر جامع في ماهية البراهين (٤/١)؛ فما أورده في هذا الموضوع في «الفصل»؛ إنما هو اختصار لما أحكم إيراده في «التقريب»، وكالحديث عن الآلة المسماة بالزرّافة لإثبات نفي الخلاء جملة؛ فإنه يُعيد ذكرها في «الفصل» (٧٠/٥) بناءً على ما ذكره في التقريب.. وكل هذا يثبت أنّ «الفصل» ألف على فترات ربّما كانت متباعدة نسبياً، وأن تأليف «التقريب» وقع في تاريخ متوسط بين بعض أجزاء «الفصل» وبعضها الآخر.. وهذا في النهاية لا يُحدّد تاريخاً واضحاً لتأليف «التقريب»؛ لأنّا لا نعرف على وجه اليقين متى بدأ تأليفه لكتاب «الفصل»، ومتى انتهى منه؟.. كذلك حاولنا أن نستأنس ببعض الأحداث التي وردت في كتاب «التقريب» من أجل تعيين تاريخه من مثل ذكر ابن حزم حكايةً عن مؤدّبه أحمد بن محمد بن عبدالوارث^(١) الذي كان قد توفي عند تأليف الكتاب؛ لأنّ ابن حزم يترخّم عليه، ولكن المصادر لم تذكر تاريخ وفاته^(٢).. غير أنّ هناك إشارات أخرى قد تُمكننا من الخروج بنتيجة إيجابية في هذه القضية، ومن ذلك:

١ - قول ابن حزم في كتاب «التقريب» (ص: ٦١٠): «وما ألفنا كتابنا هذا، وكثيراً مما ألفناه إلا ونحن مغربون، مبعدون عن الموطن والأهل والولد، مخافون مع ذلك في أنفسنا ظلمًا وعدوانًا».. وهذه قولة هامة، وإن كانت تعميمية، وقد تصح الإفادة منها إذا قرئت بما يلي:

٢ - يتحدث ابن حزم في كتاب «التقريب» (ص: ٦٠٩) عن حادث

(١) «التقريب» (ص: ٥٩٦).

(٢) ترجم له ابن الأبار في التكملة، والحميدي في الجذوة ٩٩/ [إحسان].

اعتقاله على يد المستكفي؛ لأنَّ ابن حزم كان يوالي المستظهر. وقد تمَّ هذا في سنة ٤١٤هـ، أو آخر ٤١٣هـ؛ في أكثر تقدير.

٣ - يذكر ابن حزم في الكتاب نفسه أنَّ صديقَه ابنَ شهيدٍ ألفَ كتابًا في علم البلاغة أثناء كتابته هو لكتاب «التَّقريب»^(١)، وقد توفي ابن شهيد سنة (٤٢٦)، وتعطل عن التَّأليف قبل ذلك بعامٍ أو أكثر، وهذا يعني أن كتاب «التَّقريب» قد كُتب قبل ذلك التَّاريخ.

٤ - يضاف إلى ما تقدَّم قولُ صاعد الأندلسي عند حديثه عن والد ابن حزم: «وكان ابنه الفقيه أبو محمد وزيرًا لعبد الرَّحْمَنِ المستظهر، (ثمَّ لهشام المقتدر بالله بن محمد بن عبد الملك بن عبد الرحمن الناصر لدين الله)^(٢)، ثم نبذَ هذه الطريقة، وأقبل على قراءة العلوم وتقييد الآثار والسنن؛ فعُني بعلم المنطق،.. وأوغل بعد هذا في الاستكثار من علوم الشريعة»^(٣)؛ فهذا القول يؤكد أن حياة ابن حزم العلمية لم تبدأ إلا بعد مقتل المستظهر، وبعد

(١) (ص: ٦١٩): «وبلغنا حين تأليفنا أن صديقنا أحمد بن عبد الملك بن شهيد ألف في ذلك كتابًا؛ وهذا الفصل من أواخر فصول التَّقريب، ونستبعد أن يكون ابن حزم قد بدأ كتابة هذا الفصل قبل سائر كتابه. [إحسان].

(٢) قال التركماني: سقط هذا النصُّ من طبعة (الأب شيخو) لكتاب صاعد، واستدرك في آخره (ص: ١١٦)، وعنها نقل الدكتور إحسان عباس، وهو موجود في (ص: ١٨٢) من طبعة دار الطليعة، بيروت: ١٩٨٥، بتحقيق: حياة بوعلوان، عن أربع نسخ خطية، لكن يظهر أنه قد انطلى عليه التحريف الذي وقع عند (شيخو)، فهشام - هذا - يلقَّب بالمعتدِّ بالله. وعلى الصواب نقل كلام صاعد ياقوت في «معجم الأدباء» ٥٤٧/٣. وكان هشام المعتدُّ ببيع للخلافة في سنة (٤١٨)، ودخل قرطبة في (٤٢٠)، ولم يلبث إلا يسيرًا حتى قامت عليه فرقة من الجند؛ فخلع، وأهين فالتجأ إلى ابن هود في سرقسطة إلى أن مات سنة (٤٢٧). وبخلعه انقطعت الدولة الأموية. انظر: «الجدوة» ٥٩/١، و«البيان المغرب» ١٤٥/٣ - ١٤٨.

(٣) طبقات الأمم: ٧٦ [إحسان]. قال عبد الحق التركماني: أورد الدكتور النصُّ باختصار، وما بين قوسين فمن استدراكي، وهو في (ص: ١٨٢ - ١٨٣) من طبعة حياة بوعلوان لكتاب صاعد.

قال أبو عبد الرَّحْمَنِ: هو متبحر في الشريعة على مذهب أهل الظاهر حين تأليفه للكتاب؛ بعد أن كان مالكيًّا ثم شافعيًّا.

اعتزاله العمل السياسي، وأن المنطق كان من أوائل ما درس، وأنه بعده أوغل في علوم الشريعة مستكثرًا منها؛ فهل تصدى للتأليف فيه بعد أن أحكم درسه له؟ .. يبدو أن الفترة^(١) بين دراسته للمنطق وتأليفه فيه لم تكن فترة طويلة.

٥ - ومما يحفز إلى هذا القول أن لدينا شهادة قاطعة تحدد تاريخ دراسته للمنطق وهو قول ابن حزم نفسه: «قرأت حدود المنطق على أبي عبدالله محمد بن الحسن المذحجي الطبيب رحمه الله المعروف بابن الكتاني»^(٢) .. وابن الكتاني فيما استظهرته في موطن آخر^(٣) لم تتعد وفاته سنة (٤٢٢)؛ فإذا صحَّ ذلك كانت دراسة ابن حزم للمنطق بين (٤١٤ - ٤٢٢)؛ فإذا كان قد ألف التَّقريب قبل وفاة صديقه ابن شهيد فمعنى ذلك أنه كتبه قبل سنة (٤٢٥)؛ فتاريخ التأليف على ذلك قريب من تاريخ الدراسة.

٦ - ونؤيد كلَّ ما تقدم بشهادة تلقي أضواء توضيحية على القضية التي أعالجها هنا، وهي قول ابن حزم نفسه في المنطق: «ثم قرأته على ثابت بن محمد الجرجاني العدوي المكنى بأبي الفتوح؛ فلما انتهيت إلى أول أقودمطيقا (أقودقطيقا) على الجرجاني (..) حضر معنا عنده محمد بن الحسن اعترافًا للجرجاني وتقديرًا له، وشهد قراءتي على الجرجاني»^(٤). وأبو الفتوح الجرجاني دخل الأندلس سنة ٤٠٦ هـ وافدًا من المشرق^(٥) وتورط في شؤون السياسة بعد اتصاله بباديس بن حبوس صاحب غرناطة؛ فقتل سنة (٤٣١)^(٦)، وقد ذكره ابن حزم في «الفصل»؛ فلا بدَّ من أن تكون الصلة بينهما قد حدثت في حدود الفترة التي قدَّرنها لدراسة المنطق.

(١) قال أبو عبد الرحمن: الصواب «مدة»، لأن الفترة حال سكون لا تعني زمنًا.

(٢) نسخة إزمير (م) الورقة ٧٤ [إحسان].

(٣) انظر مقدمة كتاب التشبيهات لابن الكتاني.

(٤) من الورقة ٧٤/، وكتاب أرسطو المشار إليه هو الرابع في التَّرتيب [إحسان].

(٥) الجذوة ١٧٣/ والصلة / ١٢٥ [إحسان].

(٦) الإحاطة ١ / ٤٥٨ [إحسان].

٧ - وهناك نسخة معتمدة للتقريب هي نسخة أبي عبد الله الرُّصافي^(١)، وقد قُرئت على ابن حزم وخطُّ ابن حزم عليها يشهد بأنها قرئت عليه، وقد فرغ من نسخها في صفر سنة تسع وثلاثين وأربع مئة (٤٣٩ هـ المذكور)^(٢) وهذا يقطع بأن المؤلف قد وضع الصورة الأولى لكتابه قبل هذا التاريخ^(٣).

قال أبو عبد الرَّحْمَنِ: ولقد ذكر أبو محمد رحمه الله أنه كان معتقلاً في يد المستكفي^(٤)، ومن المحتمل الرَّاجح أن سجنه في حكمه للمرة الأولى فيما بين ١٣/١١/٤١٤ هـ و٢٥/٣/٤١٦ هـ؛ فالكتاب ألفه أبو محمد بعد عام ٤١٤ بيقين.. ونصر أيضاً على أنه ألف كتابه هذا وهو مبعد عن الوطن والأهل والولد فخاف في نفسه ظلمًا وعدوانًا^(٥)، وهذا بلا ريب بعد سقوط الدولة الأموية بالأندلس وابتداء حكم ملوك الطوائف، وتشريده في مدد ما بين (٤٢٢) إلى (٤٣٩ هـ) تقريبًا.. وعادة أبي محمد رحمه الله أنه يراوح في التَّأليف بين بعض كتبه، وربما راجع الكتاب بعد الفراغ منه بمدة فأضاف أو أملأ إحالات إلى مؤلفات له نجزت بعده.. وهذه النُّسخة (التي أسلفت نص ناسخها) عليها تملُّكٌ لمحمد بن المنقار شمس الدِّين مع تملكات أخرى، وهذه النُّسخة بعنوان (المدخل إلى كتب المنطق الأولى)، والنَّاسخ محمد بن عبد الملك بن عبد العظيم الحنفي.

والطبعة الأولى كانت عن نسخة الأحمدي بجامع الزيتونة بتونس وحدها.. طُبعت ببغروت، وأثبت الدكتور إحسان عباس اسم الكتاب بعنوان: «التَّقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية»، وهذه

(١) ترجم الحميدي في الجذوة / ٦٣ لمن اسمه محمد بن عبد الملك بن ضيفون الرُّصافي وكنيته أبو عبد الله، وهو من معاصري ابن حزم، وعنه روى أبو عمر ابن عبد البر؛ فلعلة هو المعني هنا [إحسان]..

قال أبو عبد الرَّحْمَنِ: بل المراد الحميدي نفسه.

(٢) م/ الورقة: ٧٤ [إحسان].

(٣) مقدمة الدكتور إحسان عباس (رسائل ابن حزم ٤/ ٣١ - ٣٤).

(٤) «التَّقريب» (ص: ٦٠٩).

(٥) المصدر السابق (ص: ٦١٠).

تسمية الحميدي في الجذوة، وعنوانه في المخطوطة: «التَّقریب لحد المنطق»..

[الذهبي وتمنطق ابن حزم].

قال أبو عبدالرَّحْمَن: والحافظُ الذهبي [- ٤٧٨ هـ] رحمه الله تعالى يرى أن علم أبي محمد ابن حزم بالمنطق من معايبه.. قال: «وقد أخذ المنطق - أبعدَه الله من علم! - عن محمد بن الحسن المذحجي^(١)، وأمعن فيه؛ فزَلَزَلَه في أشياء»^(٢)..

وقال في سرِّه لمؤلفات أبي محمد: «وكتاب التَّقریب لحدِّ المنطق، والمدخل إليه بألفاظ أهل العلم لا بألفاظ أهل الفلسفة، ومثله بالأمثلة الفقهية.. أخذ المنطق من محمد بن الحسن المذحجي، وأمعن فيه؛ فبقي فيه قسط من نحلة الحكماء»^(٣).. وقال في موضع ثالث: «وله كتاب (التَّقریب لحدِّ المنطق والمدخل إليه بألفاظ العامة والأمثلة الفقهية).. وكان شيخه في المنطق محمد بن الحسن المذحجي القرطبي المعروف بابن الكتاني، وكان شاعراً طيباً بعد الأربع مئة»^(٤).

وقال: «كان قد مهر أولاً في الأدب والأخبار والشعر، وفي المنطق وأجزاء الفلسفة؛ فاثَّرت فيه تأثيراً ليتَه سَلِمَ من ذلك.. ولقد وقفتُ له على تأليفٍ يحضُّ فيه على الاعتناء بالمنطق، ويقدِّمه على العلوم؛ فتألَّمتُ له؛ فإنه رأسٌ في علوم الإسلام، متبحِّرٌ في الثَّقَل، عديم النَّظير، على يُنْسٍ فيه، وفرط ظاهرية في الفروع لا الأصول»^(٥).

(١) هكذا سماه في كتبه تَسِير أعلام الثُّبلاء ٢٠١/١٨، وتاريخ الإسلام - المجلد المذكور آنفاً - ص ٤٠٦، وقال: «ابن الكتاني» [بالثاء المشناة الفوقية]، وتذكرة الحفاظ.. قال أبو عبدالرَّحْمَن: وهو الصواب وورد في مصادر كثيرة الحسين تصغير حسن.. وتقدَّمت ترجمته (ص: ٦٠).

(٢) سير أعلام الثُّبلاء ٢٠١/١٨.

(٣) تذكرة الحفاظ ١١٤٧/٣.

(٤) تاريخ الإسلام (جزء ما بين ٤٤١ هـ و ٤٦٠ هـ) ص ٤٠٦.

(٥) سير أعلام الثُّبلاء ١٨٦/١٨.

وقال ناقلًا قولاً لصاعد معلقاً عليه: «قال صاعد: (وَعُنِيْ بَعْلَمِ المنطق، وبرع فيه، ثم أعرض عنه).. قلت: ما أعرض عنه حتى زرع في باطنه أمورًا، وانحرافًا عن السنة»^(١).

قال أبو عبد الرحمن: يُبْسِهْ هو فرطُ ظاهريته في بعض المسائل.. وهذا اليبس في الحقيقة تفريطٌ في الظاهر؛ لأنه وقف عند حرفية نصٍّ وألغى براهين أخرى، وذلك في مسائلٍ قليلةٍ إلا أنها شنيعة؛ فظاهريته جارية في الأصول أيضًا، وإن كان تفريطه في الظاهر بعكس الجمود عند الحرفية فإنه حصل منه تفريطٌ آخر بعكس ذلك، وهو الانحلالُ من الظاهر اتِّباعًا لهوس الفلسفة والمنطق، وذلك قليلٌ جدًّا، ولكنَّه في شناعة القرمطة؛ كَنَفِيهِ للصفات من أسماء الله، وجعلها مترادفةً في التَّسمية لله سبحانه لا تمايز بين معانيها؛ بل السَّميع بمعنى الله وبمعنى البصير؛ فهذا إلغاءٌ لظواهر الشَّرْع بخيالات العقل.

وأما المنطق فقد عُنِيْ به بلا ريب دراسةً وتأليفًا، وأما تركُّه له فليس سوى تركه للتأليف فيه اكتفاءً بما أَلْفَه مما يرى أنه القدر الكافي لخدمة براهينه، ولكنه رحمه الله لم يتخلَّ عن إيمانه به طيلة حياته، ولا يُعلم منه تراجعٌ عنه، أو تهوين من شأنه.

وأبو محمد مهزَّ أولًا في الأدب والأخبار والشَّرْع، إلا أن تأليفه في المنطق والفلسفة لم يسبق عنايته بالشرعية، بل تبخَّرَ فيها، وكان إمامًا من أئمة الظاهر - بعد مالكيته، ثم شافعيته - قبل أن يطلب المنطق والفلسفة ويؤلف فيهما؛ فمن ناحية التَّأليف يدلُّ الكتاب على أنه من علماء الظاهرية، ويدلُّ على ذلك تأريخ تأليفه.. وأما تعلمه له فيدلُّ على ذلك ما سبق من الكلام عن سند النُّسخة الخطية من «التَّقريب»..

[نقدُ ابن العربي في تناوله على ابن حزم].

وأما دعوى القاضي ابن العربي أنَّ الإمام ابن حزم ألف المنطق لما رأى

(١) سير أعلام النبلاء ١٨/١٨٨.

كتابًا للكندي^(١) فلا يُعرف سندٌ لهذه الدعوى غيره، وينفيه الحديث الذي سيأتي إن شاء الله عن «التقريب».. وأما كلماته عن الإمام ابن حزم فليست من جنس الكلام العنيف الذي يكون بين أهل العلم ولا سيما الأقران - وليس ابن العربي قريبًا لابن حزم -، وليست هي من مثل التّعنتات التي عابها الحافظ ابن عبد البر رحمه الله على بعض الأئمة كعدم توثيق ابن معين للشافعي^(٢)،

(١) طبع الأستاذ الدكتور إحسان عباس رسالة بعنوان: «الرّد على الكندي» في الجزء الرابع من رسائل ابن حزم الأندلسي، ويا ليتة رحمه الله لم ينشرها؛ لأنها ليست لابن حزم الأندلسي بيقين، وإنما جاءت بعد كتاب التقريب بنسخة الأحمدية؛ فكانت النسخة مجموعًا يضم مؤلفًا لابن حزم وآخر لغيره، توهم النّاسخ أنه كتاب ابن حزم في الرّد على الكندي.. على أن أستاذنا الفاضل - رحمه الله - شكك في نسبة الكتاب إلى ابن حزم، وذكر علاقة ابن حزم بالكندي؛ ومّا ينفي دعوى ابن العربي.. انظر: رسائل ابن حزم ٥٣/٤ - ٥٨.

قال أبو عبد الرحمن: ليس في الكتاب رائحة من أسلوب أبي محمد، وهو قوله: «قال أبو محمد» وفي رده يقول: قال محمد.. ويقول: قال الموحّد.. وليس هذا من عادة ابن حزم.. ورجح الأستاذ إحسان أنّها من تأليف الكتاني شيخ ابن حزم؛ وهو الأحرى إن شاء الله.

(٢) قال رحمه الله في جامع بيان العلم وفضله ١٠٨٠/٢ - ١٠٨٢ - بتحقيق أبي الأشبال الزهيري / دار ابن الجوزي بالمملكة العربية السعودية / طبعته الأولى عام ١٤١٤ هـ: «وقد ذكر يحيى بن سلام قال: سمعت عبد الله بن غانم في مجلس إبراهيم بن الأغلب يحدث: عن الليث بن سعد أنه قال: «أحصيتُ على مالك بن أنس سبعين مسألة كلها مخالفة لسنة رسول الله ﷺ» مّا قال فيها برأيه.. قال: ولقد كتبتُ إليه أعظه في ذلك».

قال أبو عمر: ليس أحدٌ من علماء الأمة يثبت حديثًا عن رسول ﷺ ثم يردّه دون ادّعاء نسخ ذلك بأثرٍ ومثله، أو بإجماع، أو بعملٍ يجب - على أضله - الانقياد إليه، أو طعنٍ في سنده.. ولو فعل ذلك أحد سقطت عدالته عن أن يتخذ إمامًا، ولزمه اسمُ الفسق، ولقد عافاهم الله عزّ وجلّ من ذلك.

ونقموا أيضًا على أبي حنيفة الإرجاء، ومن أهل العلم من يُنسب إلى الإرجاء كثيرٌ، لم يُعن أحد بنقلٍ قبيح ما قيل فيه كما عُنوا بذلك في أبي حنيفة لإمامته، وكان أيضًا مع هذا يُحسد وينسب إليه ما ليس فيه، ويُختلق عليه ما لا يليق به، وقد أثنى عليه جماعة من العلماء وفضّلوه، ولعلنا إن وجدنا نشطة تجمع من فضائله، وفضائل مالك والشافعي والثوري والأوزاعي رحمهم الله؛ كتابًا أَمَلنا جمعه قديمًا في أخبار أئمة الأمصار، إن شاء الله تعالى.

= وَحَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ يَحْيَى: ثنا أحمد بن سعيد: ثنا أبو سعيد ابن الأعرابي: ثنا عباس بن محمد الدوري قال: سمعت يحيى بن معين يقول: «أصحابنا يُفَرِّطُونَ فِي أَبِي حَنِيفَةَ وَأَصْحَابِهِ.. فَقِيلَ لَهُ: أَكَانَ أَبُو حَنِيفَةَ يَكْذِبُ؟.. فَقَالَ: كَانَ أَنْبَلُ مِنْ ذَلِكَ».. حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ خَالِدٍ: ثنا يوسف بن يعقوب الشَّجِيرَمِي بالبصرة: ثنا العباس بن الفضل، قال: سمعت سلمة بن شبيب يقول: سمعت أحمد بن حنبل يقول: «رَأَى الْأَوْزَاعِيُّ وَرَأَى مَالِكٌ وَرَأَى سَفْيَانَ كُلَّهُ رَأْيِي، وَهُوَ عِنْدِي سَوَاءٌ، وَإِنَّمَا الْحُجَّةُ فِي الْأَثَارِ».

وقال ص ١١١٣ - ١١١٩: «وقد كان ابنُ معين - عفا الله عنه - يطلق في أعراض الثقات الأئمة لسانه بأشياء أنكرت عليه منها قوله: «كان عبد الملك بن مروان أبخر الفم، وكان رجلٌ سوء»، ومنها قوله: «كان أبو عثمان التَّهْدِي شَرِيطًا»، ومنها قوله في الزهري: «إنه وَلِيَّ الخراج لبعض بني أمية، وأنه فقد مرَّةً مالا؛ فاتهم به غلامًا له، فضربه فمات من ضربه»، وذكر كلامًا خشنًا في قتله على ذلك غلامه تركت ذكره؛ لأنه لا يليق بمثله.. ومنها قوله في الأوزاعي: «إنَّه من الجند»، وقال في موضع آخر من ذلك الكتاب: «[لا] يُكْتَبُ عَنْ أَحَدٍ مِنَ الْجَنْدِ وَلَا كِرَامَةٍ»، وقال: «حديث الأوزاعي: عن الزهري، ويحيى بن أبي كثير ليس بثبت»، ومنها قوله في طاوسي: «إنه كان شيعيًا».. ذكر هذا كله محمد بن الحسين الموصلي الحافظ في الأخبار التي في آخر كتابه في «الضعفاء»: عن الغلابي: عن ابن معين.. وقد رواه مفترقًا جماعة عن ابن معين، منهم: عباس الدوري وغيره.. ومما نُقِمَ على ابن معين وعِيبَ به أيضًا قوله في الشافعي: «إنه ليس بثقة»، وقيل لأحمد بن حنبل: إن يحيى بن معين يتكلم في الشافعي.. فقال أحمد: «ومن أين يعرف يحيى الشافعي، هو لا يعرف الشافعي، ولا يعرف ما يقول الشافعي - أو نحو هذا - ومن جهل شيئًا عاداه».. قال أبو عمر رحمه الله: صدق أحمد بن حنبل رحمه الله أنَّ ابن معين كان لا يعرف ما يقول الشافعي رحمه الله، وقد حكى عن ابن معين أنه سئل عن مسألة من التيمم فلم يعرفها.. حدثنا عبد الوارث بن سفيان: نا قاسم بن أصبغ: نا أحمد بن زهير قال: «سئل يحيى بن معين - وأنا حاضرٌ - عن رجلٍ خَيْرُ امرأته فاختارت نفسها؛ فقال: سل عن هذا أهل العلم».. ولقد أحسن أكثم بن صيفي رحمه الله في قوله: «ويل لعالم أمر من جاهله، من جهل شيئًا عاداه، ومن أحب شيئًا استعبده».. وقد كان عبدالله الأمير بن عبدالرحمن بن محمد النَّاصر يقول: إن ابن وضاح كذب على ابن معين في حكايته عنه أنه سأل عن الشافعي فقال: ليس بثقة.. وزعم عبدُ الله أنه رأى أصل ابن وضاح الَّذِي كتبه بالمشرق، وفيه: سألت يحيى بن معين عن الشافعي فقال: هو ثقة. قال: وقد كان ابنُ وضاح يقول: ليس بثقة؛ فكان عبدُ الله الأمير يحمل على ابن=

= وضاح في ذلك، وكان خالد بن سعد يقول: إنما سألته ابنُ وضاح عن إبراهيم بن محمد الشافعي، ولم يسأله عن محمد بن إدريس الفقيه الشافعي.. وهذا كله عندي تخرُّصٌ وتكلمٌ على الهوى، وقد صحَّح عن ابن معين من طرق أنه كان يتكلم في الشافعي على ما قدمت لك، حتى نهاه أحمد بن حنبل رحمه الله، ونَبَّهه على موضعه من العلم، وقال له: لم ترَ عينك قطُّ مثل قول الشافعي.. وقد تكلم ابنُ أبي ذئب في مالك بن أنس بكلام فيه جفاء وخشونة كرهتُ ذكره، وهو مشهور عنه.. قاله إنكارًا منه لقول مالك في حديث البيهقي بالخيار.. وكان إبراهيم بن أبي يحيى يدعو عليه.. وتكلم في مالك أيضًا فيما ذكره الساجي في «كتاب العلل»: عبدُ العزيز بن أبي سلمة، وعبدُ الرَّحْمَنِ بن زيد بن أسلم، وابنُ إسحاق، وابنُ أبي يحيى، وابنُ أبي الزناد، وعابوا عليه أشياء من مذهبه، وتكلم فيه غيرهم؛ لتركه الرواية عن سعد بن إبراهيم، وروايته عن داود بن الحصين، وثور بن زيد، وتحامل عليه الشافعي، وبعض أصحاب أبي حنيفة في شيء من رأيه حسدًا لموضع إمامته، وعابه قومٌ في إنكاره المسح على الخفين في الحضر والسفر، وفي كلامه في عليٍّ وعثمان، وفي فتياه إتيان النساء في الأعجاز، وفي قعوده عن مشاهدة الجماعة في مسجد رسول الله ﷺ، ونسبوه بذلك إلى ما لا يحسنُ ذِكْرُهُ، وقد برأ الله عزَّ وجلَّ مالكا عمَّا قالوا، وكان - إن شاء الله - وجيهًا، وما مثُلُ من تكلم في مالك والشافعي ونظائرهما من الأئمة إلا كما قال الشاعر الأعشى:

كناطح صخرةً يومًا ليُوهنَها فلم يَضِرْها وأوهى قرْنَهُ الوَعْلُ
أو كما قال الحسين بن حميد:

يا ناطحَ الجبلِ العالي ليَكْلَمَ أَشْفَقَ على الرَّأسِ لا تشفق على الجبلِ
وكلام أبي الزناد في ربعة هو من هذا الباب أيضًا، ولقد أحسن أبو العتاهية حيث يقول:

ومن ذا الَّذي ينجو من النَّاسِ سالمًا وَلِلنَّاسِ قالَ بالظُّنُونِ وقيلُ
وهذا خيرٌ من قول القائل:

[قد قيل ما قيل إن صدقًا وإن كذبًا] فما اعتذارك من شيء إذا قبلا
فقد رأينا الباطلَ والبغي والحسدَ أسرعَ النَّاسِ إليه قديمًا.. ألا ترى إلى قول الكوفي في سعد بن أبي وقاص: إِنَّهُ لا يَغْدِلُ في الرَّعية، ولا يغزو في السرية، ولا يقسم بالسوية.. وسعد بدريٍّ وأحد العشرة المشهود لهم بالجنة، وأحد الستة الَّذِينَ جعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه الشورى فيهم.. وقال: توفي رسول الله ﷺ وهو عنهم راض.. وقد رُوي أن موسى عليه السلام قال: «يا ربِّ اقطع عني السنة بني إسرائيل!» فأوحى الله تعالى إليه: «يا موسى: لم أقطعها عن نفسي فكيف أقطعها =

عنك؟» .. قال أبو عمر: والله لقد تجاوز النَّاسُ الحَدَّ في الغيبة والذم، فلم يقنعوا بذيِّ العامة دون الخاصة، ولا بذي الجاهل دون العلماء .. وهذا كله يحمل عليه الجهل والحسد .. قيل لابن المبارك: فلان يتكلَّم في أبي حنيفة .. فأنشد بيت ابن الرقيَّات: حَسَدُكَ أَنْ رَأَوْكَ فَضَّلَكَ [م] الله بما فَضَّلْتَ به الثُّجَباء وقيل لأبي عاصم النَّبِيل: فلان يتكلَّم في أبي حنيفة! فقال: هو كما قال نصيب: سلمتُ وهل حيٌّ على النَّاس يسلم ..

قال أبو الأسود الدؤلي:

حسدوا الفتى إذ لم ينالوا سعيه فالنَّاس أعداء له وخصوم فمن أراد أن يقبل قول العلماء الثقات الأئمة الأثبات بعضهم في بعض؛ فليقبل قول من ذكرنا من الصحابة رضوان الله عليهم بعضهم في بعض؛ فإن فعل ذلك ضلَّ ضلالاً بعيداً، وخسر خسراناً مبيتاً .. وكذلك إن قُبِلَ في سعيد بن المسيب قول عكرمة، وفي الشعبي وأهل الحجاز وأهل مكة وأهل الكوفة وأهل الشام على الجملة، وفي مالك والشافعي وسائر من ذكرنا عن بعضهم في بعض؛ فإن لم يفعل - ولن يفعل إن هداه الله وألهمه رشده - فليقف عند شرطنا في أن لا يقبل فيمن صحَّت عدالته، وعُلمت بالعلم عنايته، وسلم من الكبائر، ولزم المروءة والتَّصاوُّن، وكان خيره غالباً وشرُّه أقل عمله؛ فهذا لا يقبل فيه قول قائل لا برهان له به، وهذا هو الحقُّ الَّذي لا يصحُّ غيره إن شاء الله .. قال أبو العتاهية:

بكى شجوه الإسلام من علمائه فما اكثرثوا لما رأوا من بكائه فأكثرهم مستقبح لصواب من يخالفه مستحسن لخطائه فأبهم المرجو فينا لدينه وأبهم الموثوق فينا برايه والَّذين أثنوا على سعيد بن المسيب وعلى سائر من ذكرنا من التَّابعين وأئمة المسلمين أكثر من أن يحصوا، وقد جمع النَّاس فضائلهم، وعُنوا بسيرهم وأخبارهم؛ فمن قرأ فضائلهم وفضائل مالك والشافعي وفضائل أبي حنيفة بعد فضائل الصحابة والتَّابعين رضي الله عنهم، وعُني بها، ووقف على كريم سيرهم، وسعى في الاقتداء بهم وسلوك سبيلهم في عملهم وفي سمتهم وهديتهم: كان ذلك له عملاً زاكياً .. نفعا الله عزَّ وجلَّ بحبِّهم جميعهم .. قال الثوري رحمه الله: عند ذكر الصالحين تنزَّل الرَّحمة .. ومن لم يحفظ من أخبارهم إلا ما ندر من بعضهم في بعض على الحسد والهفوات، والغضب والشهوات، دون أن يُعنى بفضائلهم، ويروي مناقبهم: حُرِم التَّوفيق، ودخل في الغيبة، وحاد عن الطريق .. جعلنا الله وإياك ممن يستمع القول فيتبع أحسنه، وقد افتتحنا هذا الباب بقوله ﷺ: «دَبَّ إِلَيْكُمْ داءُ الأُمم قبلكم: الحسد والبغضاء» [حديث حسن]، وفي ذلك كفاية، وقد أكثر النَّاس من القول في الحسد=

وليست من جنس عنف ابن حزم رحمه الله؛ لأنه يترصّي عن الأئمة، ويغضب في نقده عندما ينقدح في ذهنه أن مسألة ذلك الإمام مخالفة للنص؛ فيعنّف على المسألة ولا يُجرّح قائلها بسفاهة، وأكثر رده على مقلدي الأئمة، وعلى مقلدي أصحاب الرّأي، وعلى عوام الفقهاء في الأندلس كما بينت ذلك بأحد أسفار كتابي «من مسائل الأخذ بالظاهر»، وكما في قول ابن العربي نفسه عن أهل الأندلس - وهم في جمهورهم مالكية - : «واتّفق كونه بين قوم لا بصّر لهم إلا بالمسائل؛ فإذا طالبهم بالدليل كاعوا.. إلخ»^(١).

وأما كلام ابن العربي عن الإمام ابن حزم فهو كما مرّ: سخيّف، ويشبه عقله، ويشابه قدره!!.. وما تركته من سفو في القول أكثر؛ فمثل هذا الكلام السّوقي لا يصدر عن علم ولا ورع؛ ولهذا تألّم الحافظ الذهبي فقال: «إنّه لم يُنصف شيخ أبيه»^(٢) في العلم، ولا تكلم فيه بالقسط، وبالغ في الاستخفاف به.. ثم حكم الذهبي رحمه الله بأنّ ابن العربي: «لا يبلغ رتبة أبي محمّد، ولا يكاد»^(٣).

= نظمًا ونثرًا، وقد بينا ما يجب بيانه من ذلك، وأوضحته في كتاب «التّمهيد» عند قوله ﷺ: «لا تحاسدوا ولا تقاطعوا...». وأفردنا للنظم والنثر بابًا في كتاب «بهجة المجالس»، ومن صحبه التّوفيق أغناه من الحكمة يسيرها، ومن المواعظ قليلها إذا فهم واستعمل ما علم، وما توفّيقى إلا بالله، وهو حسبي ونعم الوكيل.

حدثني عبدالله بن محمد بن يوسف: ثنا ابن رحمون، قال: سمعت محمد بن بكر بن داسة، يقول: سمعت أبا داود سليمان بن الأشعث السجستاني، يقول: «رحم الله مالكا كان إمامًا.. رحم الله الشافعي كان إمامًا.. رحم الله أبا حنيفة كان إمامًا..». حدثنا عبدالله بن محمد: نا محمد بن بكر: نا أبو داود: نا محمد بن حميد: نا حماد بن زيد: نا شهاب بن خراش: عن عمه العوام بن حوشب قال: «اذكروا محاسن أصحاب محمد ﷺ تأتلف القلوب عليهم، ولا تذكروا مساوئهم تحرّشوا التّأس عليهم». حدثنا عبدالله: نا محمد: نا أبو داود: نا محمد بن خالد: نا الوليد قال: سمعت الأوزاعي يقول: «كان يستحبون أن يحدثوا بأحاديث فضائل أهل البيت؛ ليردوا أهل الشام عما كانوا يأخذون فيه».

(١) ذكر ذلك في «العواصم من القواصم»، وانظر كتابي: الإمام ابن حزم خلال ألف عام ١٢٠/١.

(٢) والد ابن العربي من تلاميذ ابن حزم، وقد أخلص الشّاء على شيخه.

(٣) سير أعلام النبلاء ١٩٠/١٨.

قال أبو عبد الرحمن: القاضي أبو بكر ابن العربي هاهنا - عفا الله عنه - لم يحتد طريقة عبد الله بن عمر رضي الله عنهما لما قال: إِنَّ أَبَا هَذَا كَانَ وَدًّا لِعِمْرٍ^(١) .. بل عَقَّ والدَه من حيث لا يدري؛ لأنه كَذَّبَ كلامَ الصدوق الذي أثنى به والدُه على شيخه الإمام ابن حزم؛ فكان مكذِّبًا لوالده؛ ولهذا تعجَّب ناسخُ أو متملِّكُ «التَّاريخ الكبير» للذهبي لما أورد مدحَ ابن العربي والد أبي بكر لابن حزم؛ فقال: «هذا هو أبو صاحب العواصم والقواصم؛ فانظر ما قاله ثُمَّ في شيخ أبيه»^(٢)، وأشار إلى تناقض ابن العربي في الكلام عن الظاهرية؛ فقال: «انظر هذا التَّنَاقُضُ: قَدَّمَ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ: لَا حَكَمَ إِلَّا لِلَّهِ .. ثُمَّ زَعَمَ أَنَّهُ يَحْكُمُ وَيُسْرِعُ»^(٣)، وقال: «من أراد أن يعرف مرتبة ابن العربي في إطلاق لسانه في العلماء الكبار كأبي حنيفة والشافعي [رحمهم الله] فليُنظر كتاب «القبس» في حديث: «لعن الله يهود حرمت عليهم شحوم .. الحديث»، وفي غيره؛ يجد ما قاله في الظاهرية دون ما قاله فيهما»^(٤).

(١) أخرجه مسلمٌ في «صحيحه» (٢٥٥٢) عن عبد الله بن دينار: عن عبد الله بن عمر: أنَّ رجلاً من الأعراب لقيه بطريق مكة، فسَلَّمَ عليه عبدُ الله، وحَمَلَه على حمارٍ كان يركبه، وأعطاه عمامةً كانت على رأسه! فقال ابن دينار: فقلنا له: أصلحك الله! إنَّهم الأعرابُ، وإنَّهم يرضون باليسير! فقال عبدُ الله: إِنَّ أَبَا هَذَا كَانَ وَدًّا لِعِمْرٍ، وإِنِّي سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول: «إِنَّ أَبْرَ الْبِرِّ صَلََةُ الْوَلَدِ أَهْلٌ وَدُّ أَبِيهِ».

(٢) تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام (حوادث ٤٤١ - ٤٦٠) ص ٤١١ [حاشية].

(٣) المصدر السابق ص ٤٠٧.

(٤) المصدر السابق ص ٤٠٧ ... ولم يذكر ابن العربي هذا الحديث في القبس، وإنما ذكر حديث: «قاتل الله اليهود ..» قال في «القبس» بتحقيق الدكتور محمد عبد الله ولد كريم / دار الغرب الإسلامي / طبعتهم الأولى عام ١٩٩٢ م - ٣ / ١١١٧ - ١١١٨: قال رسول الله ﷺ: «قاتل الله اليهود نهوا عن أكل الشحوم» .. الحديث .. ليس في الأمم طائفة أعظم تعلقًا بالظاهر من اليهود ومنه هلكوا؛ فإنَّهم لما رأوا في التَّوراة: (جاء الله ونزل) أخذوا بظاهر هذه الألفاظ؛ فاعتقدوه جسمًا، ونهوا عن الصيد للحوت؛ فكان يأتيهم يوم سبتهم ويوم لا يستنون لا يأتيهم؛ فسكَّروا الجداول يوم السبت؛ فلما أراد الحوت الخروج فلم يجد منفذًا فَجَرَّوه في يوم الأحد؛ فأخذوه؛ فمُسَخَّو قردةً وخنازير .. ونهوا عن أكل الشحوم؛ فقالوا نبيعها ونأكل ثمنها؛ لأن أكل الثمن ليس بأكل المثلَّث، وهذه الطريقة أراد أن يسلكها داود في الدين؛ فقال: ما قال الله تعالى لا يزداد عليه. فهمم بالبنیان وهنم الكل؛ ولأجل هذا كان مذهب مالك رضي الله عنه =

.....
= أشرف المذاهب؛ لتتبعه المعاني، وإعراضه عن الظاهر إذا وجدها.. ألا ترى إلى قوله
فيمن حلف ألا يأكل الطعام وألا يلبس هذا الثوب: أنه لا ينتفع بهما في حال إذا كان
المقصود معنى المن أو يعم.. وقال أبو حنيفة والشافعي: يبيعه ويأكل ثمته. وهذه
فتوى يهودية.

قال أبو عبد الرحمن: اعتقاد اليهود أن الله جسمًا ليس أخذًا بالظاهر لأنه ليس في النص
هذا المعنى.. وإنما المحذور إطلاق لفظ الجسم بلا توقيف، ثم يُبحث عن معناه -
كما قرّر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله -؛ فما كان محذورًا شرعًا يُردُّ، وما
كان واجبًا شرعًا لزم الأخذ به.. وأكل ثمن الشحوم أكل لها بظاهر العقل؛ فهم هاهنا
خالفوا الظاهر ولم يأخذوا به.. وعييه للإمام داود (بأن لا يزيد على النص ما ليس
فيه) من أعظم المحاسن، فسبحان من قضى بعكس هذا القاضي المالكي للحقائق!!..
وقوله عن مالك: «تتبعه المعاني وإعراضه عن الظاهر» كلام متناقض؛ لأنه لا ثبوت
للمعاني إلا بظاهر الشرع والعقل يقينًا أو رجحانًا.. ومن أباح أكل ثمن الطعام وقد
حلف على عدم أكله؛ فقد خالف ظاهر الفكر، ومن حلف أن لا يلبس هذا الثوب
فباعه وأكل ثمته؛ فبالظاهر الصحيح أخذ؛ لأن اللبس غير الأكل في لغة العرب،
وليس في الشرع حكم ينفي دلالة اللغة، ولهذا فمذهب أبي حنيفة والشافعي في الثوب
خاصة هو عين الصواب.. ولا معنى لقوله: «المن»؛ فلعل ذلك تحريف، والمراد ما
يدل على الإطلاق وقتًا ومكانًا.. وأما الصفة فغير مطلقة، بل محددة بالأكل واللبس،
وقد نقل الباجي كلام الإمام مالك في «المنتقى» ٢٤٣/٣ بنص لا لبس فيه.. ودعواه
أن الإمامين أبي حنيفة والشافعي أفتيا فتوى يهودية: استهانة بالأئمة، وتشنيع بالباطل
يستحق صاحبه التعزير.. وقال الدكتور ولد كريم في تقديمه للقبس ٧٢/١: «وتتمثل
هذه المآخذ في طعنه على الأئمة، وقد يصل أحيانًا إلى القذع الشديد.. يقول في
مقدمة المسالك: إنما حملني على جمع هذا المختصر بما فيه؛ إن شاء الله كفاية
وتنوع؛ أمور ثلاثة؛ وذلك أنني ناظرت جماعة من أهل الظاهر الحزمية الجهلة بالعلم
والعلماء، وقلة الفهم، على «موطأ» مالك بن أنس فكل عابه وهزأ به. [المسالك ل ٣
ب].

ويقول [في القبس ٤٩٢]: ويحكى عن قوم أن الصوم في السفر لا يجوز، وأن من
صام لا يجزئه، وهم أقل خلقًا، وقولهم أعظم فرقًا في الدين وفتقًا، ولولا ما شدك
من قلوب الناس في بلادنا بهذه المقالة الركيكة ما لفتنا نحوها ليتا.. ويقصد هنا
بالقوم الظاهرية» هذا عن الظاهرية، وهم الأعداء الألد له، ولكن غيرهم لم يسلم
فيقول مثلاً في أبي حنيفة والشافعي:

قال مالك: من حلف لا يأكل الطعام ولا يلبس الثوب: أنه لا ينتفع بهما في حال..
وقال أبو حنيفة والشافعي: يبيعه ويأكل منه، وهذه فتوى يهودية. [القبس ١١١٨]..

[نماذج من سوء عبارات ابن العربي في الأئمة]

قال أبو عبدالرحمن: القاضي أبو بكر ابن العربي رحمه الله من فقهاء المالكية المتقنين لمذهب إمامهم، التّأصرين له في كل حال، وليس هو في منصب الإمامة والاجتهاد المطلق، وهو لا يكاد يشفيك في مسألة، بل يكثر من الاعتذار عن الإطالة أو يُحيل إلى أحد كتبه.. وإذا أطال التّفس فالبضاعة لغيره، كأخذه أدلة السّلمي والغزالي وغيرهما من غير عزو كما في الجزء المطبوع من رحلته بعنوان: «قانون التّأويل»^(١)، وقد أكثر في هذا الكتاب في المقدمة وخلالها من التّمذّح بالعلم.. وأما سوء عباراته عن الأئمة العلماء الأعلام فلا تكاد تحصى، وأذكر ذلك من قوله عفا الله عنه عن الإمام الشافعي رحمه الله، وهو إمام في اللغة بلا ريب، وهو أمكن من الإمام مالك رحمه الله في ذلك، وقد أحصى على الإمام مالك بعض اللحن كما في كتاب الشنقيطي عن معاركه في المدينة المنورة.. قال ابن العربي: «وظنّ الشافعي - وهو عند أصحابه معد بن عدنان في الفصاحة، بلّه أبي حنيفة وسواه - أن الغسل صبّ الماء على المغسول من غير عرك، وقد بينا ذلك

= ويقول - وهو يستعرض أقوال الأئمة في مسائل القذف -: وأما أبو حنيفة فهو أعجمي، ولا يستنكر عليه الجهل بهذه المسألة. [القبس / ١٠١٩].

وقال في باب الغسل: وقعت للبخاري في جامع كلفة منكراً؛ فإنه ذكر اختلاف الأحاديث، ثم قال: والغسل أحوط، وإنما بيّنا ذلك لاختلافهم.. وهذا خطأ فاحش؛ فكيف ينتقل الغسل من الوجوب إلى الاحتياط [القبس].. هذا جزء بسيط من كلامه رحمه الله ذكرناه كمثال.

قال أبو عبدالرحمن: هذه سفاهة مع الأئمة، ومن لا يرى الوجوب ومذهبه الاحتياط، والخروج عن عهدة الخلاف فهو طارد أصله، غير فاعل منكراً.

(١) طبع بتحقيق العلامة محمد السليمان، وصدر عن دار الغرب الإسلامي عام ١٩٩٠ م / الطبعة الثانية.. وعندي أن الكتاب ليس هو بقانون التّأويل، وإنما القانون تفسيره، وتوجد بعض الأجزاء مخطوطة.. وما نشره الشيخ السليمان «ترتيب الرّحلة للترغيب في الملة»، وأرجح ما لدي الآن أنه من رحلته، وعبر المقدمة بكلمة رسالة المستبصر ص ٦٥؛ فظنوا أن هذا اسمه وهكذا أثبت في فهرس المخطوطات، وأرجو عون الله ومدده على إنهاء دراسة هذا الكتاب؛ لإلحاقه بأسفار كتابي «قراءة في مكتبتي».

في مسائل الخلاف، وفي سورة النساء، وحققنا أن الغسل مر اليد مع إمرار الماء أو ما في معنى اليد»^(١).

قال أبو عبد الرحمن: الشافعي إمام في اللغة عند كافة العلماء، وليس عند أصحابه فقط، ولا يعدل به في اللغة واحد من الأئمة الثلاثة رضي الله عنهم.

وقال عن الإمام الجصاص: «قال أبو بكر الرّازي - إمام الحنفية - في كتاب «أحكام القرآن» له: ليس نكاح الأمة ضرورة؛ لأن الضرورة ما يُخاف منه تلف النفس أو تلف عضو، وليس في مسألتنا شيء من ذلك.

قلنا: هذا كلام جاهل بمنهاج الشرع، أو متهم لا يبالي بما يرد القول.. نحن لم نقل: إنه حُكْمٌ نيط بالضرورة.. إنما قلنا: إنه حكم عُلِقَ بالرخصة المقرونة بالحاجة، ولكل واحدٍ منهما حكم يختص به وحالة يعتبر فيها، ومن لم يفرق بين الضرورة والحاجة التي تكون معها الرخصة فلا يُعنى بالكلام معه؛ فإنه معاندٌ أو جاهل، وتقديرُ ذلك إتعابٌ للنفس عند من لا ينتفع به»^(٢).

قال أبو عبد الرحمن: هذه سفاهةٌ ووقاحة؛ إذ يصف عالمًا جليلاً بالجهل والتّهم بالشرع!!.

وقال عن الإمام الطبري: «فيقال له نقصك قسم ثالثٍ عدلت عنه، أو تعمّدت تركه تلييسًا: وهو أن يجب للأمة - وهي الزوج - على العبد الذي تزوجها، كما تجب عليه التّفقه لها»^(٣).

قال أبو عبد الرحمن: هذه شبيهةٌ بما قبلها في القبح؛ إذ يصف إمامًا

(١) أحكام القرآن ٥٦٢/٢ بتحقيق علي محمد البجاوي/ دار المعرفة بيروت.

(٢) المصدر السابق ٣٩٤/١.

قال التركماني: قوله: (وتقدير ذلك) كذا ورد في طبعة البجاوي، وكذلك هو في طبعة دار الفكر في بيروت، بتحقيق: محمد عبدالقادر عطا: ٥٠٤/١. وما أراه إلا تحريفًا، وصوابه: (وتقرير ذلك) - بالراء - .

(٣) المصدر السابق ٣٩٩/١.

من أئمة المسلمين بالتَّلبيس بالدين؛ حمية للمذهب نسأل الله السَّلامة.

وهاهنا كلمة سامجة جدًّا قالها في حقِّ الإمام الشافعي رحمه الله تعالى.. قال: «ومن آكد المسائل أنَّ العلماء اختلفوا فيما إذا قَبِلَ في الاعتكاف هل يبطل اعتكافه أم لا؟ قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُبَيِّرُ وَجْهَكَ عَنْ كِفْوَنِكَ فِي السَّجْدَةِ﴾ [البقرة: ١٨٧]؛ فحمل القوم هاهنا اللفظ على عمومهِ، وقال آخرون: وهو على الخصوص في اللفظ. قاله الشافعي، وعجبًا له على اللمس بقصد وبغير قصد، ويقول: المباشرة هاهنا من الجماع؛ فيقال له: أبا عبدالله! شيخُك أبو عبدالله أعلم منك بالعربية والقرآن والحديث والأحكام، وهذه المناقضة ليس لك عنها مرامٌ، وقد ناولناهم فيها، وليس له كلام يقع عليها»^(١).

قال أبو عبدالرَّحْمَنِ: أَحْصَوْا على الإمام مالك رحمه الله بعض اللحن، والشافعي إمام في العربية.. وعلم مالك رحمه الله في «المدونة» المنقولة برواية تلاميذه، وأما الموطأُ فروايته.. والشافعي رحمه الله بحر في العلم، ذو تأليفات موسوعية محبَّرة، منها الأجزاء الكثيرة التي حملها عنه الزعفراني، ومنها الرِّسالة، ومحتويات «الأم»؛ رحم الله الأئمة جميعًا.

قال الإمام أبو محمد ابن حزم رحمه الله تعالى: «ثُمَّ الشافعي؛ فإنه أول من انتقد الأقوال المختلطة، وميَّز الفتاوى المختلفة، وميَّز السنة من غيابة الرأْي، وعَلَّمَ استخراج البرهان من غيضة الاستحسان، ونهى عن التَّعصب للمعلمين وعن الحمية للبلدان، ودعا إلى اتِّباع صحيح الحديث عن رسول الله ﷺ حيث كان؛ فالمؤمنون إخوة، وأكرمهم عند الله أتقاهم، وإنما فضل المرء بنفسه، وأشار إلى كيف يأتي القرآن مع السنن، والخاصُّ مع العام من الآي والسنن؛ فصار له بذلك فضل عظيم وسَبْقٌ رفيع، واستبان بهذه المناهج التي نهج دَقَّةَ ذهنه، وقوة خاطرهِ، وجِدَّةَ فهمهِ وتقَرُّبَ»^(٢).

(١) عارضة الأحوذى ٥/٤.

(٢) الرِّسالة الباهرة ص ٤٧ - ٤٨.

وقال عن الإمام أبي العباس ابن سُريج - وهو لا يساوي قطرةً من بحره^(١) -: «كنت رأيت للقاضي أبي الوليد الباهلي رحمه الله أن بعض الشافعية يقول: إنه يُرجع في استهلال الهلال إلى حساب المنجمين، وأنكرت ذلك عليه؛ لأن فخر الإسلام أبا بكر الشاشي، وأبا منصور محمد بن محمد الصباغ حدثاني بمدينة الإسلام عند الشيخ الإمام أبي نصر ابن الصباغ بباب الرَّحْمَنِ منها، وعم أبي منصور منها، قال: ولا يؤخذ في استهلال الهلال بقول المنجمين خلافاً لبعض الشافعيين، وكذلك أخبرني أبو الحسن ابن الطيوري، عن القاضي أبي الطيب الطبري، عن أبي حامد الإسفراييني إمام الشافعية في وقته بمثله؛ فكنت أسطو على القاضي أبو الوليد بوهمه حتّى وجدت في زمام المياومة أن أبا بكر ابن طرخان بن لتكين حدثني عن البلخي، وأنَّ القاضي أبا الحسن القرافي أخبرني عن الماليني جميعاً عن أبي عبيدة قُرئ عليه قال: قوله ﷺ: «فاقدروا له» أي: منازل القمر. قال أبو العباس ابن سُريج: وليس مذهب الشافعي، ومحي رسومه هذا الخطاب لمن خصّه الله بهذا العلم، وقوله: «فاكملوا العدة» خطاب العامة. قال القاضي أبو بكر ابن العربي رضي الله عنه: وهذه هفوة لا مرد، وعشرة لا لها منها، وكبوة لا استقبال منها، ونبوة لا قرب معها، وذلة لا استقرار بعدها، أوه يا ابن سريج! أين مسألتك السُرجية؟ وأين صوارمك الشريحية؟ تسلك هذا المضيق في غير الطريق، وتخرج إلى الجهل عن العلم والتَّحقيق، ما لمحمّد والثُّجُوم، وما لك أنت والتَّرامي هاهنا والهجُوم! ولو رويت من بحر الآثار لانجلى عنك الغبار، ولما خفي عليك في الرُّكُوب الفرسُ من الحمار! وكأنك لم تقرأ قوله: «أما نحن أمة أمية لا نحسب، ولا نكتب، الشهر هكذا! وهكذا! وهكذا!» وأشار بيديه الكريمتين ثلاث إشاراتٍ، وخنس بإبهامه في الثالثة؛ فإذا كان يتبرأ من الحساب الأقل

(١) قال الذهبي في «سير أعلام النبلاء» ٢٠١/١٤: الإمام، شيخ الإسلام، فقيه العراقيين: أبو العباس أحمد بن عمر بن سُريج البغدادي، القاضي الشافعي، صاحب التصانيف. وانظر: «الطبقات الكبرى» لابن السبكي ٢١/٣ - ٣٩، وكانت وفاته سنة (٣٠٦ هـ) رحمه الله تعالى. [التركمانى].

بالعقد المصطلح عليه مبيّنًا باليدين تنبيهًا على التّبري عن أكثر منه؛ فما ظنك بمن يدّعي عليه بعد ذلك أنه يُحيل على حساب التّيرين، وينزلهما على درجات في أفلاك غائبًا، ويقرنهما باجتماع واستقبال، حتى يعلم بذلك استهلال الهلال؟! هيهات إنّ هذا لمن أجهل الجهّال لا أحاديث النّبي ﷺ حفظ، ولا بقطعه فهم، وإلا لما تؤول إليه هذه الحالة من الفساد لو كانت ممكنة يقطن ثم جاء بالدردبيس؛ فقال: إنّهما خطابان لأمتين إحداهما العددية، والثانية عامة النّاس؛ فكأنّ وجوب رمضان جعله مختلف الحال يجب على قوم بحساب الشمس والقمر، وعلى آخرين بحساب الجمل. إنّ هذا لبعيد عن التّبلاء فكيف عن العلماء، والله أعلم^(١).

قال أبو عبد الرّحمن: ليس الغرض هاهنا تحقيق هذه المسألة، وأنّ ابن سُرّيج أصاب أو أخطأ.. وإنّما الغرض ضرب المثل لتهويش ابن العربي، واستخفافه بالأئمة العلماء.

ووصف الإمام ابن حزم بالسّخف في أكثر من موضع.

قال أبو عبد الرّحمن: كان ابن العربي يعيب الإمام ابن حزم بأنه يضع ويرفع، ويحكم لنفسه ويشرع.. إلخ، وهذه دعوى كاذبة لم يُبق منها ابن العربي شيئًا في تناوله للعلماء.

[ابن العربي يخطبُ بحديث موضوع!]

ومن عجيب غفلته عما تقوم به الحجة من حديث رسول الله ﷺ؛ فلقد قال أحمد بن يحيى الضّبيّ (ت: ٥٥٩ هـ) رحمه الله: «أخبرني العلامة أبو الحسن نجبة بن يحيى بن نجبة بحضرة مراكش حُرست.. قال لي: لم يكن أحدٌ أفصح ولا أخطب من الحافظ أبي بكر ابن العربي، وكان أبو الحسن سُريح بن محمد بن سُريح الخطيب بجامع إشبيلية؛ فأصابه عذرٌ منعه من الخطبة يوم الجمعة، وكان الحافظ أبو بكر هو القاضي بإشبيلية؛ فلما لم

(١) عارضة الأحوذى بشرح صحيح التّرمذي / دار الباز / طبع دار الكتب العلمية ببيروت ٢٠٦/٣ - ٢٠٨.

يخرج الخطيبُ لم يكن لأحدٍ أن يتسوّر على الخطبة غير القاضي أبي بكر؛ فصعد المنبر وهو الخطيب المصقّق؛ فلمّا سكّت المؤذن قام ليخطب؛ فلم يجد حرفاً من الخطبة، وارتجّ عليه، فقال: أيها النّاس قولوا: لا إله إلا الله.. فقالوها؛ فقال: روينا عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إذا قال العبدُ: لا إله إلا الله، اهتزّ عمودٌ من نور، أوّلُه تحت العرش، وآخرُه تحت الأرض السابعة؛ فيقول له الجليل جلّ جلاله: أسكن.. فيقول: أي ربّ: وكيف أسكنُ وأنت لم تغفر لقائلها؟.. فيقول الجليل جلّ جلاله: أشهدكم يا ملائكتي، وحملّة عرشي؛ أنّي قد غفرتُ لقائلها».. فقال الرّسول ﷺ: «أكثرُوا من هزّ العمود».. ثم قال: إنّ أفضل ما وعظ به واعظ، ونطق به حافظ كتاب الله الحكيم.. يقول الله العظيم: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ [٩٨: التّحل: ٩٨]، ثم تلا آية الكرسي إلى ﴿عَلِيمٌ﴾، ثم قال: روينا عن عكرمة، وابن عباس رضي الله عنهما: أنهما قالَا: العروة الوثقى لا إله إلا الله.. ثم تلا: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [التّحل: ٩٠].. إلى آخر الآية، ثم قال: اذكروا الله يذكركم.. وأقيمت الصّلاة؛ فقال الحافظ أبو بكر إسماعيل ابن الرّنجاني لما قضيت الصّلاة: يا أهل هذا المجلس أعيّدوا صلاتكم.. فقال أبو بكر ابن الجد: يا أهل إشبيلية صلاتكم عامة وجمعتكم؟...^(١) وحديث رسول الله ﷺ، وأيّ كلامٍ له بال أعظم من هذين؛ فانصرف النّاس عن جمعة»^(٢).

قال أبو عبد الرّحمن: هذا حديثٌ موضوعٌ، بيّن حاله أبو الحسن علي بن محمد بن عراق الكناني [٩٠٧-٩٦٣هـ]؛ فقال: «حديث: «إنّ الله عموداً من نور أسفله تحت الأرض السابعة ورأسه تحت العرش؛ فإذا قال العبد: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، اهتز له العمود؛ فيقول الله: اسكن.. فيقول: يا رب كيف أسكن وأنت لم تغفر لقائلها؟.. فيقول الله: اسكن، وإنّي قد غفرت لقائلها».. قال النّبي ﷺ: «أكثرُوا من

(١) مكان النّقط بياض في الأصل المطبوع.

(٢) بغية الملتبس ص ٩٨.

هز ذلك العمود».. قط^(١) من حديث ابن عباس، وفيه عمر بن صبح.. أبو عمر بن حيوية في «جزئه» من حديث أبي هريرة، وفيه عبدالله بن إبراهيم الغفاري.. وروى نحوه يحيى بن أبي أنيسة: عن هشام عن الحسن: عن أنس.. ويحيى متروك، وكذّبه أخوه زيد بن أبي أنيسة.. قال السيوطي: وأخرجه الخطيب في «تاريخه»: من طريق نهشل: عن ابن عباس موقوفًا.. وأخرجه زاهر الشحامي في الإلهيات من تلك النسخة المكذوبة على علي بن موسى الرضى عن آبائه.. قال: وأخرج الديلمي من حديث أنس: «إذا قال العبد المسلم: (لا إله إلا الله) خرقت السموات حتى تقف بين يدي الله؛ فيقول: اسكني.. فتقول: كيف أسكن ولم تغفر لقائلها؟.. فيقول: ما أجريك على لسانه إلا وقد غفرت له».. وأخرج الختلي في «الدجاج» من حديث ابن عباس بنحوه.. قلت: كأن السيوطي ذكر هذين الخبرين للاستشهاد بهما، وفي سندهما من لم أعرفه، والله تعالى أعلم^(٢).

فهذا القاضي رحمه الله لم يميز بين الحديث الموضوع المكذوب وبين ما تقوم به الحجة، ومع هذا يتطاول على العلماء بما فيهم أبو حنيفة والشافعي.. والعادة أن القضاة أقل علماء ممن تفرغ للتحقيق، وكذلك من كان علمه قاصراً على نصر مذهب إمامه، وتحصيل أقوال أهل المذهب: فإن كل ذلك يشغله عن تتبع الأدلة، وتحقيق مذاهب العلماء، ويعميه التّمذهب عن التّبصّر.

[المنهج المعرفي عند ابن حزم وجانب الخل فيه]

قال أبو عبدالرحمن: أورد على «التقريب» ما لا يرد، وأورد عليه ما هو نقد بحق، وابن العربي لم يبين وجه النقد؛ لنعلم هل نقده وارد عن حسن فهم، أو أنه غير وارد.. كما أنكر تعميمه في الدعوى، وسوقيّة عبارته كقوله عن الإمام ابن حزم: فجاء بما يشبه عقله!؟

(١) هذا رمز الدارقطني.

(٢) تنزيه الشريعة ص ٣١٩/٢. وذكره الألباني في «سلسلة الأحاديث الضعيفة والمروعة» (٥١٢٥)، وقال: موضوع.

واشتغال أبي محمد بالمنطق والفلسفة أصبح ثلَبًا له في عصره وبعد عصره؛ لأنه رحمه الله لم يحرّر نظرية المعرفة من نِيرِ الفلسفة والمنطق الأرسطي؛ فجعلهما في بعض المواقف معيارًا، والحق أن يكونا موضوعًا للمعايير بإطلاق، وهي معايير العقل ببديهياته الفطرية والمكتسبة، ومعايير التجربة السلوكية (معيار الأخلاق للخير والشر)، ومعيار التجربة الوجدانية الجوانية (معيار الجميل، والبارد والقيح).. والعقل بمعايره هو الحكم بلا ريب في تقنين معايير الخير والجمال (الاستاطيقا)، وهو المعيار في تقديم المعطى الديني خبرًا أو نهيًا أو أمرًا - بعد صحّته دلالة وثبوتًا -؛ لأن الإيمان بصدق الدين، وعصمته ووجوب طاعته: مُعطى عقلي ضروري في البداية.

قال الإمام أبو محمد رحمه الله تعالى: «فَكَتَبْنَا كتابنا المرسوم بكتاب التّقريب، وتكلّمنا فيه على كيفية الاستدلال جملةً، وأنواع البرهان الذي به يستبين الحق من الباطل في كلّ مطلوب^(١) وخلصناها مما يُظن أنه برهان وليس ببرهان، وبيّنا كل ذلك بيانًا سهلًا لا إشكال فيه، ورجونا بذلك الأجر من الله عزّ وجلّ؛ فكان ذلك الكتاب أصلًا لمعرفة الحق من الباطل.. وكتبنا أيضًا كتابنا المرسوم بالفصل؛ فبيّنا فيه صواب ما اختلف النَّاس فيه من الملل والتّحل بالبراهين التي أثبتنا جملها في كتاب التّقريب^(٢)، ولم ندع - بتوفيق الله عزّ وجلّ لنا - للشك في شيء من ذلك مساعًا، والحمد لله كثيرًا.. ثم جمعنا كتابنا هذا^(٣) قصدنا فيه بيان الجمل في مراد الله عزّ وجلّ منّا فيما كلفناه من العبادات والحكم بين النَّاس بالبراهين التي أحكمناها في

(١) قال أبو عبد الرحمن: سيأتي في أسفار كتابي: «هذه ظاهريتي» إن شاء الله أن المعتدّ به نظرية المعرفة البشرية، ونظرية المعرفة الشرعية، وأن ما في المنطق من فائدة مردود إلى نظريتي المعرفة؛ لأن منطق أرسطو لمعالجة أقيسة فاسدة معينة، وليس تأصيلًا صحيحًا كافيًا لتحصيل المعرفة وتمييزها.

(٢) قال أبو عبد الرحمن: يريد أن التّقريب عنده تأصيل للمعارف الشرعية والدينية، وأن الفصل تأصيل لمسائل العقيدة.. وأبو محمد رحمه الله غير مسدّد في مسائل خيرة من العقيدة؛ بسبب إيمانه بالمنطق الأرسطي على الإطلاق، وتأثره بشبّه الفلاسفة كدعوى أن إثبات الصفات يعني تركيبيًا.. كأن الذات معقولة بغير صفات!!

(٣) يريد أن كتابه «الإحكام» تأصيل وتقعيد للمسائل العملية المعروفة بالفقه أو الفروع.

الكتاب المذكور آنفاً^(١)، وجعلنا هذا الكتاب بتأييد خالقنا عزَّ وجلَّ لنا مُوعِبًا للحكم فيما اختلف فيه النَّاسُ من أصول الأحكام في الديانة مستوفى^(٢) مستقصى، محذوف الفضول مُحَكَّم الفصول.. راجين أن ينفعنا الله عزَّ وجلَّ به يومَ فقرنا إلى ما يُثقل به ميزاننا من الحسنات، وأن ينفع به تعالى من يشاء من خلقه؛ فيضرب لنا في ذلك بقسط، ويتفضل علينا منه بحظ؛ فهو الَّذي لا يُخَيِّب رجاء من قصده بأمله، وهو القادر على كل شيء لا إله إلا هو.. وهذا حين نبدأ في ذلك بحول الله تعالى وقوته؛ فنقول وبالله تعالى التَّوفيق: إنه لما صحَّ أنَّ العالم مخلوق؛ وأنَّ له خالقًا لم يزل عزَّ وجلَّ، وصحَّ أنه ابتعثَ رسوله محمدًا ﷺ إلى جميع النَّاس؛ ليتخلص من أطاعه من أطباق الثَّيران المحيطة بنا إلى الجَنَّةِ المَعْدَةِ لأوليائه عزَّ وجلَّ، وليكب من عصاه في الثَّار الحامية.. وصحَّ أنه ألزمناه على لسان نبيِّه ﷺ من أوامر ونواه وإباحاتٍ.. باستعمال^(٣) تلك الشرائع يُوصَل إلى الفوز، ويُنجى من الهلاك.. وصحَّ أنَّه أودع تلك الشرائع في الكلام الَّذي أمر رسول الله ﷺ بتبليغه إلينا وسماه قرآنًا، وفي الكلام الَّذي أنطق به رسوله ﷺ وسماه وحيا غير قرآن، وألزمناه في كل ذلك طاعة نبيه عليه السَّلام^(٤): «لزمنا تتبُّع تلك الشرائع في هذين الكلامين؛ لتتخلَّص بذلك من العذاب، ونحصل على السَّلامة والحظوة في دار الخلود.. ووجدناه تعالى قد ألزمنا ذلك بقوله في كتابه المنزل: ﴿وَمَا كَانَتِ الْمُؤْمِنُونَ لِیَسْفَرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّیَتَفَقَّهُوا فِي الدِّینِ وَلِیُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾»

(١) يعني كتابه التَّقريب في حدود المنطق.

(٢) أحكام الديانة أشمل من الفقه، وتأصيل أبي محمد في العمل بموجب النَّص والأخذ بالظاهر تأصيل لأحكام الديانة عمومًا، ولكن إفراده عن الفصل، وحشد أمثله من المسائل الفقهية جعله كتابًا في أصول الفقه.

(٣) الأَفْصَح: وباستعمال - بإثبات (وار) الاستئناف.

(٤) قال أبو عبد الرَّحْمَنِ: هذا ربط لنظرية المعرفة الشرعية بنظرية المعرفة البشرية؛ فنظرية المعرفة البشرية الَّتِي مصدرها العقل ومبادئه ومكتسباته علمنا صدقَ الشرع وعصمته؛ فلزمنا تحصيل المعرفة الشرعية بتأصيل، وذلك هو نظرية المعرفة الشرعية.. والأفصح «وهو الَّذي»؛ حتى لا يُشعر الكلام بموصوفين، والمراد صفتان لموصوف واحد.

يَحْذَرُونَ ﴿١٢٢﴾ [التَّوْبَةُ: ١٢٢]؛ فوجب علينا أن ننفر لِمَا استنفرنا له خالقنا عَزَّ وَجَلَّ؛ فوجدناه قد قال في القرآن الَّذِي قد ثبت أنه من قِبَلِهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَالَّذِي^(١) أودعه عهوده إلينا اللازمة لنا: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [النِّسَاء: ٥٩].

قال أبو محمد: فنظرنا في هذه الآية؛ فوجدناها جامعة لكلِّ ما تكلم النَّاسُ فيه أولهم عن آخرهم مِمَّا أجمعوا عليه واختلفوا فيه من الأحكام والعبادات الَّتِي شرعها الله عَزَّ وَجَلَّ لهم^(٢) ولا يشذُّ عنها شيءٌ من ذلك؛ فكان كتابنا هذا كله في بيان العمل بهذه الآية وكيفية، وبيان الطاعتين المأمور بهما لله تعالى ولرسوله عليه السَّلام وطاعة أولي الأمر، ومن هم أولو الأمر^(٣)، وبيان التَّنَازُع الواقع مَثًا، وبيان ما يقع فيه التَّنَازُع بيننا، وبيان رد ما تتنازع فيه إلى الله تعالى ورسوله عليه السَّلام.. وهذا هو جماع الديانة كلها.. ووجدناه قد قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، فأيقنا أن الدِّين قد كمل وتناهى، وكل ما كمل فليس لأحد أن يزيد فيه ولا أن ينقص منه ولا أن يبدِّله؛ فصَحَّ بهذه الآية يقينًا أن الدِّين كله لا يؤخذ إلا عن الله عَزَّ وَجَلَّ، ثم علي لسان رسوله ﷺ؛ فهو الَّذِي يبلغ إلينا أمر ربنا عَزَّ وَجَلَّ ونهيه وإباحته لا مبلغ إلينا شيئًا عن الله تعالى أحدٍ غيره^(٤).. وهو عليه السَّلام لا يقول شيئًا من عند نفسه لكن عن ربه تعالى

(١) قال أبو عبد الرَّحْمَنِ: واو العطف هاهنا لا توهم بموصوفين، وإنما هي صريحة في وصفين لموصوف واحد هو القرآن المذكور آنفًا.

(٢) قال أبو عبد الرَّحْمَنِ: ليست الآية الكريمة جامعة لبيان الحكم في كل ما اختلف النَّاسُ فيه، وإنما حكمها - وهو الرَّدُّ المذكور - شاملٌ لكلِّ ما اختلف فيه النَّاسُ.

(٣) قال أبو عبد الرَّحْمَنِ: كان كتاب «الإحكام» لبيان العمل بهذه الآية؛ لأنه يحيل إلى كل مصدر أحوال إليه الوحيان، ويطبق على المسائل الجزئية القواعد المستنبطة من الوحيين، وصيغ العموم والإطلاق وجوامع الكلم.

(٤) قال أبو عبد الرَّحْمَنِ: كمال الدِّين أمر لا ريب فيه، وإنما الَّذِي لم يكمل إصابة مراد الله؛ فليست الإصابة كلها عند إمام بعينه، أو طائفة بعينها؛ بل لكل مجتهد نزيه مؤهل حظٌّ من الإصابة إلى يوم القيامة؛ لأن الوقائع تتجدد، وتتجدد أيضًا وسائل فهم =

ثم على السنة أولى الأمر مئاً؛ فهم الذين يبلغون إلينا جيلاً بعد جيل ما أتى به رسول الله ﷺ عن الله تعالى^(١)، وليس لهم أن يقولوا من عند أنفسهم شيئاً أصلاً؛ لكن عن النبي عليه السلام.. هذه صفة الدين الحق الذي كل ما عداه فباطل وليس من الدين؛ إذ ما لم يكن من عند الله تعالى فليس من دين الله أصلاً، وما لم يبينه رسول الله ﷺ فليس من الدين أصلاً، وما لم يبلغه إلينا أولو الأمر مئاً عن رسول الله ﷺ فليس من الدين أصلاً؛ فبيئاً - بحول الله تعالى وقوته - غلط من غلط في هذا الباب: بأن ترك ما هو من الدين مخطئاً غير عامدٍ للمعصية أو عامداً لها، أو أدخل فيه ما ليس منه كذلك؛ فلا يخرج - البتة - الخطأ في أحكام الديانة عن هذين الوجهين: إما ترك، وإما زيادة^(٢)، .. وما توفيقنا إلا بالله عز وجل^(٣)».

قال أبو عبدالرحمن: هذا منهج جيد في ربط نظرية المعرفة الشرعية بنظرية المعرفة البشرية، وربط مسائل الفقه ومسائل الفقه بأصولهما من التّقييد؛ ففي الفقه لا مجال للعقل إلا تمييز التّصوص، وتحرير دلالتها بعد

= التّصوص بحقائق العلم الحديث، ويتجدّد الفهم لما لم يُظهر الله غيّبه للسلف، كالعلم بأن أي شيء يتناوله الذّباب يتحوّل فوراً إلى مادة أخرى؛ فيكون هذا الكشف العلميّ أصحّ تفسير لقوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَسْلُتَهُمُ الذّكَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَفْذُوهُ مِنْهُ﴾ [الحج: ٧٣]، وكوجود وسائل الثّقل الحديث تفسيراً لقوله تعالى: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [التّحليل: ٨] في سياق وسائل المواصلات والزينة.

(١) قال أبو عبدالرحمن: هاهنا قصر أبو محمد أولى الأمر على المحدثين، ومنهم من جعلهم العلماء بما فيهم المحدثون، ومنهم من جعلهم الأمراء.. والصواب أن المراد بولاة الأمر الحكام المسلمين وعمالهم المسلمين؛ لأن الله أوجب طاعتهم بالمعروف، فإن حصل خلاف كان الرّد إلى الوحيين فقط، ثم لا يجوز الخروج على ولي الأمر إلا بكفر بواح، ولا تجب طاعته في معصية، وللمسلم مندوحة من دين ربه من الاستمساك بطاعة الوحيين وتحمل الأذى مع عدم الخروج، أو أن يكلف من الأمر ما يستطيع ويأخذ بحكم المكره.

(٢) قال أبو عبدالرحمن: وإمّا استبدالاً في مسألة دون مسألة، وإما نقص.

(٣) قال أبو عبدالرحمن: هذا النّص من مقدّمة الإمام أبي محمد ابن حزم لكتابه «الإحكام في أصول الأحكام» ٣/١ - ١٠ بتحقيق الشيخ أحمد شاكر رحمهما الله، وتقديم الأستاذ الدكتور إحسان عباس/ دار الآفاق الحديثة بيروت / الطبعة الثانية عام ١٤٠٣هـ.

تصحيح ثبوتها، ثم تلقَّها بالطاعة والتَّسليم؛ لأن البرهان قد قام وتمَّ الاستسلام له؛ للإيمان بعصمة الشرع، وأنه من عند الله.. وفي العقيدة فدور العقل إقامة البرهان على أن الله حق له الكمال المطلق، وأن الدِّين من عنده، وأنه معصوم، وأنه واجب الطاعة.. إلا أن الخلل في هذا المنهج اعتماد أبي محمد على منطق أرسطو على أنه عاصم للذهن بإطلاق، وما هو إلا عصمة للذهن من مقدمات سوفسطائية معينة كما سيأتي بيانه إن شاء الله.

قال أبو عبدالرَّحْمَن: خير من درس كتاب التَّقريب الأستاذ العلامة الدكتور إحسان عباس، وقد بيَّن رحمه الله أنه أضاف إلى كتاب أرسطو الثمانية كتاب إيساغوجي وجعله مدخلًا، ثم ساق كتب أرسطو؛ فأما كتاب المقولات فسماه الأسماء المفردة، وأما كتاب العبارة فسماه الأخبار، وأما الكتب الأربعة (القياس، والبرهان، والجدل، والسفسطة) فقد أدرجها في كتاب البرهان.. إلا أنه لم يميز كتاب البرهان لأرسطو تمييزًا كافيًا، وفرَّق السفسطة في مواضع مختلفة.

قال أبو عبدالرَّحْمَن: وأهمل كتاب الخطابة، وكتاب الشعر.. واستأنف الكلام من عنده في آخر الكتاب عن البلاغة والشعر؛ وبإضافتهما إلى رسالتي ابن حزم: «مراتب العلوم»، و«رسالة التَّوقيف على شارع النِّجاة» يتألَّف موضوعٌ محدد عن علاج ابن حزم لأحكام العلوم ومراتبها.. وكتاب ابن حزم اختصارٌ لكتب أرسطو، واختيارٌ مستأنفٌ من عنده من جانب آخر.

[تقييم عمل المحقِّق، وتعقُّبه في بعض المسائل]

قال أبو عبدالرَّحْمَن: تحقيق الأستاذ عبدالحق التركمانيُّ لهذا الكتاب هو الطبعة الثالثة فيما أعلم، والطبعتان السابقتان كانتا بتحقيق الأستاذ الدكتور إحسان عباس^(١).. وأما الطبعة الثالثة بتحقيق الشيخ عبدالحق فقد تحدَّث

(١) قال التركمانيُّ: نقل شيخنا العلامة أبو عبدالرحمن حفظه الله كلام الدكتور إحسان عباس في وصف طبعتيه من الكتاب، وقد رأيتُ أن أحذفه من هذا الموضوع، لأنِّي نقلته عند كلامي على طبعات الكتاب.

عنها في مقدمته التي بين يديك، وقد أثبت في الحواشي تعليقات نفيسة هي عين الصواب فيما أرى؛ سوى مواضع قليلة هي:

١ - حكمه لخلاف أبي محمد ابن حزم رحمه الله للظاهر في المنع من إفناء الكلاب كلها.. وليس هذا بصحيح؛ فهذا ظاهر الحديث الذي أورده: «لولا أن الكلاب أمة من الأمم لأمرت بقتلها»، فهذا معلل نصاً، وتعليل النص نص؛ فنحن على ظاهر ما استقر عليه الحكم بعد النسخ من المنع من إفناء أمة من الأمم؛ لعموم أمة.. أما فناء أمة مثل الديناصور (كما يقولون): فإن كان بقضاء كوني بحث فهذا خارج موضوعنا؛ لأن الكلام عن حكم الشرع.. وإن كان قضاء كونياً جعله الله على أيدي البشر فهو ارتكاب لمحرّم، وموضوعنا عن حكم الشرع، وليس عما يفعله الخلق خلاف للشرع.

وإنما الخلل عند أبي محمد في جعله الحديث خبراً؛ لأنه جاء على صيغة الخبر؛ فجعله ضماناً بأن لا تفنى أمة.. وهذا خطأ، بل الحديث نهي بصيغة الخبر؛ لأن خلاف الأمر التّهي، وقد ألغي الأمر بالتّعليل نصاً؛ فلم يبق إلا التّهي.

وهناك خلل آخر عند الإمام أبي محمد وهو حكمه على سبيل اليقين بأنّه لا يحدث حيوان لم يحدث بعد؛ وهذا قول على الله بغير علم، بل خلاف النص القطعي: بأنه يخلق ما لا نعلم، ويزيد في الخلق ما يشاء، وأنه فعّال لما يريد.

٢ - تعليق المحقق الفاضل عن تمييز معاني الكلام بمعرفة اللغة كلام صحيح بالجملة يحتاج إلى إضافة، وهو أن معرفة الفروق والعلاقات من عمل العقل بنظره في المنقول من اللغة؛ فالفكر أمر ضروري هاهنا (العقل اللغوي)، والصناعة المنطقية ليست هي الكفيلة بذلك، بل المرجع لنظرية المعرفة كما يأتي بيانه إن شاء الله.

[مسألة الاسم والمسمى].

٣ - تعليق المحقق الفاضل عن الاسم والمسمى، وهذه مسألة فرغت منها، وجعلتها لأسفار كتابي «من أحكام الديانة» والمحقق عندي: أن الاسم غير المسمى من جهة ثنائية اللفظ ومدلوله؛ فزيدٌ حروف تنطق بها، وهي غير زيد هذا الرجل الذي نعرفه.. كما أنَّ معنى الاسم - لا الاسم نفسه - هو المسمى نفسه؛ فزيد الذي نعرفه من البشر هو معنى قولنا: «زيد».. والله سبحانه، ليس هو الأسماء الحسنی، وإنَّما الأسماء الحسنی له سبحانه، ومعاني الأسماء الحسنی هي هو على الكمال المطلق.. وما ذكره عن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله فهو خارج محل النزاع.. ولا محذور من الشرع في تفريق لغوي كهذا.

قال الإمام أبو محمد ابن حزم رحمه الله تعالى: «وقد لاح بالحقيقة التي بينا أن الأوصاف والأخبار كلها إنّما تقع على المسميات لا على الأسماء، وأن المسميات هي المعاني، والأسماء هي عبارات عنها؛ فثبت بهذا أن الاسم غير المسمى، ووضح غلط من ظنَّ غير ذلك من أصحابنا الذين يقولون بالكلام غير محققين له: أن الاسم هو المسمى.

وقد احتج بعضهم في خطئه ذلك بقول الله تعالى: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١].. وهذا منهم سقوط شديد، وإنَّما بيان ذلك أن المسميات لما لم يتوصَّل إلى الإخبار عنها أصلاً إلا بتوسط العبارات المتفق عليها عنها: جعلت المسميات عين تلك العبارات، وإنَّما المراد المعبر بها عنها.. ولما لم يكن سبيل الثناء على الله عزَّ وجلَّ إلا بذكر الاسم المعبر به عنه: لم يُقدَّر على إيقاع الثناء والمدح والتسبيح له تعالى إلا بتوسط الاسم؛ فأمرنا تعالى بما نقدر عليه لا بما لا نقدر عليه أصلاً، والمراد بالتسبيح هو تعالى لا الصوت الفاني المنقطع المعدم إثر وجود، الواقع تحت حدِّ الكمية في نوع القول كما قدَّمنا، فاعلم هذا»^(١).

(١) «التقريب» ص: ٤٢٨.

قال أبو عبد الرحمن: قضية الاسم والمسمى شغلت العلماء والمتكلمين في كتب العقائد والكلام، وألف فيها باستقلال الإمام ابن جرير الطبري، والبطليموسي، وغيرهما.. ومذهب أبي محمد في هذه القضية غير سديد، وبيان ذلك أن كلمة كلفظ (زيد) لا تخلو من أحد أمرين:

أحدهما: أن تكون لفظاً لم يُصطلح به على شيء؛ فحينئذ لا تعني شيئاً إلا أنها صوت ورسم لحروف معروفة.. وهذا خارج عن محل الخلاف؛ لأنها لم تكن اسماً لشيء، والخلاف في الاسم والمسمى.

وثانيهما: أن تكون لفظاً سُمي به معنى من المعاني كشخص من بني آدم؛ فلا ننظر إلى هذا اللفظ إلا من جهة أنه رمز لشيء معين واسم له، وإذا نظرنا محصوراً في هذه الجهة فالاسم هو المسمى؛ لأننا إذا تكلمنا بهذا اللفظ الذي اصطالحنا به، أو اصطلاح به غيرنا أو من قبلنا على ذلك الشخص عينه لم نتصور إلا ذلك الشخص؛ فمن قال الاسم غير المسمى - لأن المسمى شخص ذو لحم وعظم وعصب ودم ناطق.. إلخ - ولفظ (زيد) ليس غير صوت مؤلف من حروف: فقد أبعد التُّجعة؛ لأن المسمى هاهنا ليس ذلك الصوت، وإنما المسمى بهذا الصوت ذات معينة؛ فلا ننظر إلا من جهة التسمية.. والبرهان على ذلك أنك إذا قلت: (الاسم غير المسمى) أصبح قولك قضية فاسدة؛ لأنك أثبتت اسماً ومسمى ثم أثبتت الغيرية؛ فكان معنى ذلك أن ذلك الاسم ليس اسماً لذلك المسمى؛ فإذا تناقضت القضية استحال تصور حكمها؛ إذ الحكم لا يكون إلا على هوية؛ فلا بد إذن من تحرير الهوية؛ فإذا أثبت أن هذا الاسم اسم لهذا المسمى فهما واحد بلا ريب، وإن أثبتت الغيرية فلا بد أنك أثبتت هوية القضية بأنها عن اسم لغير ذلك المسمى؛ فيكون الاسم غير المسمى.. مثال ذلك من قال: من الممكن في قدرة الله أن يلتقي طرفاً الخط المستقيم، أو يلتقي طرفاً المستقيمين؛ فنقول حينئذٍ هوية القضية متناقضة؛ لأن من هوية المسمى مستقيماً أن لا يلتقي طرفاه؛ فإن وجد خط يلتقي طرفاه فهو غير مستقيم..

وكذلك الصفة إذا أطلقها لمجرد الصفة فهو بمعنى الموصوف من المسمى فحسب؛ فإن تجوزت بها إلى التسمية فهي كالاسم بمعنى المسمى في الاصطلاح بحكم المجاز.. فإن قال قائل: «لو قال إنسان عن ولده زيد «غيرت زيداً» كان في ذلك مجال للاستيضاح: هل غيرت ذات زيد أم غيرت اسم زيد؟!.. وهذا الاستيضاح معقول، وما دام معقولاً فالاسم غير المسمى؛ لأن الاستيضاح يعني تمييز غيرين!»: فالجواب: نعم هما غيران قبل التسمية وبعد تغيير التسمية، وليس هذا محل خلاف.. أما حال التسمية فهما واحد؛ لأن المسمى هو المعبر عنه بزيد، ولأن زيداً هو نفس المعبر عنه.

ويرد الكلام مشعرًا بالغيرية إذا اشترك مسمون في اسم واحد؛ فإذا قلت: «لا يعجبني زيد» احتمل أنك تعني الاسم القابل لإيقاعه على عدد من الناس واحتمل أنك تعني مسمى معينًا.. إلا أن هذه الغيرية ليست بين الاسم والمسمى المعين، وإنما هي بين الاسم وبين المسمين.

واحتجاج من رد عليهم أبو محمد بقوله تعالى: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ﴾ احتجاج صحيح؛ لأننا ننزه الله ربنا بأسمائه وصفاته؛ لأن المسمى هو الاسم، وما اختاره أبو محمد في التأويل هو نفس مذهب من رد عليهم، والفارق أنهم جعلوا التسيب للمسمى والاسم حقيقة فيهما لأنهما واحد... وأبو محمد جعل التسيب للاسم مجازًا وللمسمى حقيقة؛ فهو أسعد بالظاهر.

وهناك مذاهب محتملة تقضي بأن التسيب للاسم، وليس ذلك على أساس أن الاسم غير المسمى، بل على أساس أن يراد بالاسم مسميان آخران؛ فالغيرية ليست بين الاسم والمسمى حالة التسمية، بل بين المسميين والاسم حال إرادة نقل التسمية إلى مسمى آخر؛ فمن تلك المذاهب أن المراد: نَزَّهَ اسمَ الله أن يسمَّى به صنمٌ، أو نَزَّهَ اسمَ الله أن تذكره إلا وأنت خاشع.

وثمة وجه ثالث هو أن حرف الجر محذوف، والتقدير: سبِّح ربك

باسمه^(١) . . . فالوجه الأول والثالث يَرَجَحَانِ لأنهما بمعنى المسمّى، والوجه الثاني مرجوح.

وإذا كان منكروا أن الاسم هو المسمى هاربيين من أن يكون اللفظ ذو الأصوات المخلوقة هو الخالقُ فهذا الهرب ذاته هو الغفلة؛ لأن الملحوظ - كما ذكرت آنفًا - ليس هو حقيقة اللفظ بالحروف ذات الأصوات المخلوقة، وإنما الملحوظ دلالة الحروف ذات الأصوات المخلوقة حال التسمية؛ فمن جهة التّخاطب باللغات التي أوجدها ربُّنا جعل الله مدلول اللفظ هو نفس اللفظ حال التسمية؛ فالكلمة (زيد) هي ذات شخص زيد من ناحية أن الذات تُعرّف باللفظ، واللفظ دال على الذات.. أما حقيقة اللفظ ذي الحروف والأصوات فغير حقيقة الذات، ولكن هذه الغيرية غير معتبرة في الخلاف، بل المراعى مدلول اللفظ توقيفًا أو مواضع.

وهذا الهروب الذي سمّيته غفلةً هو الذي جعل أبا محمد يعتبر أسماء الله وصفاته ألفاظًا مترادفة، وهذا المذهب منتهى التّعطيل؛ وبهذا تعرف الفرق بين قولنا: (الاسم هو المسمى)، وقولنا: (المسمى غير لفظ الاسم).

قال أبو عبد الرحمن: والمرجّح عندي أننا لا نسبّح الله - أي: ننزّهه - بأفعالنا؛ فهو سبحانه مقدّسٌ غني عن خلقه حميد، وإنما نسبّحه بأقوالنا واعتقادنا؛ فلا نعتقد في حقه سبحانه شيئًا من ذلك.. ولو اعتقدنا أو قلنا غير ذلك لم ينقص ذلك من كماله؛ فله الكمال المطلق ولو كفر به كل الخلق؛ فلما كان تسبيح الله باعتقادنا تعلق التّسبيح باسمه سبحانه.

٤ - تعليق المحقق عن التّسبيح خارج محل التّزاع، ومع هذا وددت أن يذكر أمرين:

أولهما: أن الشرع ورد بتسبيح الله سبحانه، وورد بتسبيح اسمه.

وثانيهما: أن تسبيح الله ليس بفعلنا فإله مقدس منزّه لا نمنحه صفة

(١) راجع البحر المحيط ٤٥٨/٨.

كمال بفعلنا إن سَبَّحْنَاهُ، ولا نسلبه صفة كمال أو نضيف إليه نقصاً بفعلنا إن لم نَسَبِّحْهُ أو نَسْبِحْ اسمه.. وإنما تسييحنا لله (والله غني عنه في وجوده على الكمال المطلق) يكون باعتقادنا وقولنا، ونوع من فعلنا وهو التَّأَلُّهُ له بالعبادة تعبيراً عن عقيدتنا؛ فتسييحنا لله اعتقاداً متاً بأن الله هو كذلك، وإقرار باللسان، وتطبيق له بالعمل عبادة.. وتسييحنا تنزيه له بقولنا أن نسميه بما لا يليق به جلّ جلاله.

٥ - وددتُ أن المحقّق الفاضل إذ علّقَ على مسألة خلق القرآن أن يُبينَ أنَّ هذه المسألة ليست من ضرورات الدين، وليس فيها نصٌّ، وليس فيها إجماعٌ، بل كان مسكوتاً عنها ثم حدث الخلاف، وأنَّ الله لا يوصف بأنَّه الكلام، بل يوصف بالمتكلّم، وأن له كلاماً، وأن الوقفَ في هذه المسألة ليس شنيعاً كما ذهبَ إلى ذلك أهلُ السنة والجماعة، بل هو عينُ الورع؛ لأنَّ من ليس عنده برهانٌ من ربِّه، ومَن وجَدَ وصفَ الإحداث للذِّكْرِ، ورأى أنَّ كلَّ مُنزَّلٍ مخلوقٌ.. ثم هاب خلافَ أهل السنة، والجزم بما ليس فيه نصٌّ؛ فتوقّف، وقال: كلام الله منزل من عنده ومن قوله؛ لأنَّه متكلّمٌ، يقولُ من الكلام ما شاء متى شاء.. ثم يقفُ عند ذلك: لكان منتهى الورع، وعدم القفو المحرّم، ويحسن مراجعة ما كتبه الشوكاني في تفسيره لسورة الأنبياء، وكذلك العلامة المقبل في أحد كتبه - ولا أذكره الآن -^(١).

(١) قال عبدالحق التركماني - عفا الله عنه -: يردُّ على ما ذكره العلامة الفاضل - هنا - أنَّ الاعتقاد بأنَّ القرآن كلام الله تعالى متفرّعٌ عن الاعتقاد بأنَّه سبحانه: (متكلّمٌ، يقولُ من الكلام ما شاء متى شاء)؛ وهذا من (ضروريّات الدين) لأنَّه من أصول إثبات الأسماء والصفات، وقيام الأفعال الاختيارية به سبحانه. والذين نفوا أن يكون القرآن كلام الله حقيقة، أو قالوا: إنَّه كلامه لكنَّه مخلوقٌ؛ إنما قالوا ذلك لانحرافهم في أصل توحيد الأسماء والصفات ولوازمها الصحيحة؛ إلحاداً أو تحريفاً أو تأويلاً. فقول السلف والأئمة عن كلام الله تعالى: (غير مخلوق)؛ إنَّما هو قيد لمنع المعاني الفاسدة التي قال بها الجهمية والمعتزلة؛ لهذا صار فيصلاً بين مثبتي الأسماء والصفات ونفاتها. فالواقف في هذه المسألة إمَّا أن يكون معتقداً للمعاني =

= الصحيحة في هذه المسألة؛ فيستقبح منه التوقف عن التصريح باللازم الصحيح لها؛ وهو أنه (غير مخلوق) - خاصة وأنه يرى أن المخالفين ينطلقون في قولهم من ضلال بعيد في توحيد الأسماء والصفات -، وإما أن يكون متحيزاً في أمره؛ فيكون ما صرَّح به أئمة أهل السنة، وأجمعوا عليه؛ شفاءً لعيِّه، وعلاجاً لشكِّه، وإما أن يكون منطوياً على معانٍ فاسدة؛ فيكون سكوته شراً من تصريحه.

وليس في وصف الأحداث لبعض الذُكر؛ ما يوهم كونه مخلوقاً، لأنَّ هذا أخصُّ من ذلك، وكما قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: فَإِنَّ النَّاسَ مُتَّفِقُونَ عَلَى أَنَّ كُلَّ مَخْلُوقٍ حَدَثٌ وَمُحَدَّثٌ، وَأَنَّهُ يَسْمَى فِي اللُّغَةِ: حَدَثٌ وَمُحَدَّثٌ، وَمُتَنَازِعُونَ فِي أَنَّ كُلَّ حَدَثٍ وَمُحَدَّثٍ هَلْ يَكُونُ مَخْلُوقاً، وَلَمْ أَعْلَمْ أَنَّهُمْ نَفَلُوا أَنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَسْمَى فِي اللُّغَةِ مَخْلُوقاً، وَإِنَّمَا النِّزَاعُ بَيْنَهُمْ فِي ذَلِكَ نِزَاعٌ عَقْلِيٌّ، وَمِنْ هُنَا نَشَأُ الاضطراب بين الناس في مسألة كلام الله، ومسألة أفعال الله؛ فصاروا يحملون ما يسمعون من الكلام على عُرفهم، فغلط كثير منهم في فهم كلام السلف والأئمة، بل وفي فهم كلام الله ورسوله، والواجب على من أراد أن يعرف مراد المتكلم أن يرجع إلى لُغَتِهِ وعادته الَّتِي يُخَاطَبُ بِهَا، لَا يُفَسِّرُ مراده بما اعتاده هو من الخطاب، فما أكثر ما دخل من الغلط في ذلك على من لا يكون خبيراً بمقصود المتكلم ولغته، كما أصاب كثيراً من الناس في قوله: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٌ﴾ [الأنبياء: ٢]؛ فَإِنَّهُمْ ظَنُّوا أَنَّ الْمُحَدَّثَ وَالْقَدِيمَ - في لغة العرب الَّتِي نَزَلَ بِهَا الْقُرْآنُ؛ هو المُحَدَّثُ وَالْقَدِيمُ في اصطلاح المتكلمين - هو ما لا أول لوجوده، وما لم يسبقه عدمٌ، فكلُّ ما كان بعد العدم فهو عندهم مُّحَدَّثٌ، وكل ما كان لوجوده ابتداءً فهو عندهم مُّحَدَّثٌ! ثُمَّ تَنَازَعُوا فِيمَا تَقَدَّمَ عَلَى غَيْرِهِ هَلْ يَسْمَى قَدِيمًا حَقِيقَةً أَوْ مَجَازًا عَلَى قَوْلَيْنِ لَهُمْ. وَأَمَّا اللُّغَةُ الَّتِي نَزَلَ بِهَا الْقُرْآنُ: فالقديم فيها خلافُ المُحَدَّثِ، وهما من الأمور النسبيَّة، فالشيءُ المُتَقَدِّمُ عَلَى غَيْرِهِ قَدِيمٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى ذَلِكَ الْمُحَدَّثِ، وَالمُتَأَخِّرُ مُحَدَّثٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى ذَلِكَ الْقَدِيمِ، وَإِنْ كَانَا كِلَاهُمَا مُحَدَّثَيْنِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَنْ تَقَدَّمَهُمَا، وَقَدِيمَيْنِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَنْ تَقَدَّمَاهُ. وَلَمْ يَوْجَدْ فِي لُغَةِ الْقُرْآنِ لَفْظُ: (القديم) مستعملاً إِلَّا فِيمَا تَقَدَّمَ عَلَى غَيْرِهِ، وَإِنْ كَانَ مَوْجُودًا بَعْدَ عَدَمِهِ...، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْوُونِ الْقَدِيمِ﴾ [يس: ٣٩]، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿قَالُوا تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالَةٍ الْقَدِيمِ﴾ [يوسف: ٩٥]، وَقَوْلِهِ: ﴿وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَمَسَّحُوا بِأَفْئِدَتِهِمْ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالَةٍ مُّبِينَةٍ﴾ [الأحقاف: ١١]، وَقَوْلِهِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ﴾ (٧٥) أَشْتَرُ وَأَبْأَثَكُمْ آلَافَكُمُونَ (٧٦) [الشعراء: ٧٥ - ٧٦]، فَاَلْمُحَدَّثُ يَقَابِلُ هَذَا الْقَدِيمَ. وَكَانَ الْقُرْآنُ يَنْزِلُ شَيْئًا فَشَيْئًا، فَمَا تَقَدَّمَ نَزُولُهُ فَهُوَ مُتَقَدِّمٌ عَلَى مَا تَأَخَّرَ نَزُولُهُ، وَمَا تَأَخَّرَ نَزُولُهُ مُحَدَّثٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى ذَلِكَ الْمُتَقَدَّمَ، وَلِهَذَا قَالَ: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحَدَّثٌ﴾ [الأنبياء: ٢]؛ فَدَلَّ أَنَّ الذِّكْرَ مِنْهُ مُحَدَّثٌ، =

= ومنه ما ليس بمحدث. «الصفدية» ٨٣/٢ - ٨٥ باختصار، وانظر: «درء تعارض العقل والنقل» ٣٧٤/١.

قلتُ: وليس كلُّ منزلٍ مخلوق، ولا تلازم بين الأمرين، فجنس الحديد والمطر والرجز وغير ذلك من المخلوقات مختلف عن جنس كلام الله تعالى الذي هو صفة له، والتفريق بينها يظهر بالإضافة، ألا ترى أن الله فرق بين ما نزل منه وما نزل من بعض المخلوقات، فقال في القرآن: ﴿حَمَّ ۖ تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ۝﴾ [غافر: ١ - ٢]، وقال تعالى: ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ ۝﴾ [الزمر: ١]، وقال تعالى: ﴿تَنْزِيلُ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ۝﴾ [فصلت: ٢]، وقال تعالى: ﴿تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ۝﴾ [السجدة ٤٢]، وقال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَرَّكَةٍ ۚ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ ۝﴾ [الدخان: ٣ - ٥]، أما إنزال المطر فمقيّد بأنه منزل من السماء؛ قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا ۝﴾ [الفرقان: ٤٨]، والسماء: العلو، وقد جاء في مكان آخر أنه منزل من المزن، والمزن: السحاب، وفي مكان آخر: أنه منزل من المعصرات، وإنزال الحديد والأنعام مطلق فكيف يَشْتَبُه هذا الإنزال بهذا الإنزال؟! انظر: «مجموع الفتاوى» ٢٦/٨ و ١١٨/١٢ و ٥٢٠، و«الفتاوى الكبرى» ٢٩/٥؛ كلاهما لشيخ الإسلام ابن تيمية، و«شرح العقيدة الطحاوية» ١٩٦/١.

قلتُ: فهاتان المقدمتان غير مسلمتين - كما ترى -؛ فطريق السلامة، وعين الورع؛ إنّما هو في لزوم ما قال به أهل السنة والجماعة من أنّ القرآن كلام الله غير مخلوق، بل هذا هو الحق الواجب الاتباع، لأنّ أهل السنة هم - كما قال الإمام أبو محمد ابن حزم رحمه الله في «الفصل» ١١٣/٢ -: «أهل الحق»، ومن عداهم فأهل البدعة، فإنّهم الصحابة رضي الله عنهم، وكل من سلك نهجهم من خيار التابعين رحمة الله عليهم، ثم أصحاب الحديث، ومن اتّبعتهم من الفقهاء جيلاً فجيلاً إلى يومنا هذا، ومن اقتدى بهم من العوام في شرق الأرض وغربها رحمة الله عليهم.

وقد ساق الحافظ أبو القاسم اللالكائي رحمه الله في «شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة» (٢/٢١٦ وما بعدها) جملة كبيرة من آثار السلف وأقوال أئمة السنة والأثر في هذه المسألة؛ فراجعها غير مأمور.

قلتُ: وليس بين يديّ شيء من كتب العلامة صالح المقلبي (ت: ١١٠٨هـ) رحمه الله، أمّا العلامة الشوكاني (ت: ١٢٥٠هـ) رحمه الله؛ فيظهر من كلامه في تفسيره: «فتح القدير» [الأنبياء: ٢] أنّه يميل إلى رأي الواقفة، وذلك من آثار بيئته الزيدية الاعتزالية، ومن أراد التفصيل في هذا فليرجع إلى كتاب: «منهج الإمام الشوكاني في العقيدة» للدكتور عبدالله نومسوك.

٦ - أورد ترجيح أستاذنا العلامة الدكتور إحسان عباس أن «السياسة» غير «الأخلاق والسير» (مداواة النفوس).. وهذا يقينٌ وليس ترجيحًا؛ فقد جمع الشيخُ محمد إبراهيم الكتاني رحمه الله نصوصًا من كتاب السياسة من مصادر مختلفة منسوبة إلى كتاب ابن حزم في السياسة، ولا وجود لها في مداواة النصوص.

٧ - ليس المرادُ ما ذكره المحقق عن كتاب التّديم أن المراد فهرست ابن التّديم، بل التّديم لقبُ أديبٍ عروضي له تأليف في الشعر والعروض، ورد بكتابي «العقل العروضي»، وليس بين يديّ الآن فأتحققه، وأظنه إسحاق الموصلي^(١).

وفي الكتاب من الجزئيات ما يحتاج إلى وقفات وتحقيق لو قام بها المحقّق أو قمت بها في هذه المقدمة لخرج العمل من غرضه من تقديم نص محقق إلى تأليف مستقل ودراسة.. ومع هذا لا أحبُّ إخلاء مقدّمتي من دراسة بعض الجوانب؛ فما لا يدرك كله لا يُترك كله، وأهم شيء من تلك الجوانب تجهيل صاعد لابن حزم في علم المنطق، ثم تلَقّف ذلك أبو حيان ابن حيّان لشنّان بين والده ووالد ابن حزم.. ثم توالى على التَّلَقُّف كلُّ ذي إحنة على ابن حزم كالقاضي ابن العربي كما مرّ..

[ردُّ دعوى صاعد أنّ ابن حزم لم يفهم المنطق].

فأما صاعد رحمه الله فهو تلميذ ابن حزم في تلقي بعض العلم، ولم يصل إلينا من كتبه غير «طبقات الأمم»، وشذرات من كلام مترجميه، ولم أجد في كل ذلك ما يدلُّ على تمذهب صاعد لابن حزم لا في الشرعيات ولا في العقليات، ولم يصدر نقده عن تجنُّ على ابن حزم، وإنما كان رجلًا مؤمنًا بمنطق أرسطو كما هو على وضع صاحبه وترتيبه؛ فالخروج عنه غلطٌ وسقطٌ؛ ولهذا أشير إلى منطق أرسطو وغرضه من منطقهِ؛ فلا صاعد، ولا الشُّراح، ولا المؤمنون بهذا المنطق، ولا نُقّاده (ولا سيما من توسّعوا

(١) قال التركماني: قد استدركتُ هذا في موضعه (ص: ٦١٤).

في التَّقْد منذ شيخ الإسلام ابن تيمية إلى بيكون في الأرغانون الجديد).. كل هؤلاء - بلا استثناء - لم يفهموا قصدَ أرسطو من منطقته، بل حملوه ما لم يدَّعه هو من كون منطقته عاصمًا للذهن البشري من الخطأ، وهذا ما سأتناوله بعد أسطرٍ إن شاء الله.. وأما «تقريب» ابن حزم فنقدُ صاعد له خطأ من وجهين:

أولهما: أنه دعوى مجردة لم يصحبها ببرهان أو مثال شارح يدلُّ على أنَّ ابن حزم لم يفهم منطق أرسطو.. وما كان من الدعاوى فلا يُلتفت إليه؛ لأنَّ السَّجَال إنما يكون مع الاستدلال.

وثانيهما: أنه أسقط - إما عمدًا وهذا بعيدٌ، وإما مسامحةً في استيعاب قراءة تقريب ابن حزم - ما نصَّ عليه ابن حزم من علم بمنطق أرسطو وتعمُّد لمخالفته.. أو لم يقلَّ رحمه الله: «ذكر الأوائِل قسَمًا في الجنس لا معنى له، وهو كتميم لبني تميم، والبصرة لأهلها، والوزارة لكل وزير، والصناعة لأهلها.. وهذا غيرُ محصورٍ ولا منضبط؛ فلا وجهٌ للاشتغال به»^(١).

أو لم يقلَّ رحمه الله: «والانعكاس هو أن تجعلَ الخبرَ مُخْبَرًا عنه موصوفًا، وتجعلَ المخبرَ عنه خبرًا موصوفًا به من غير أن يتغيَّر المعنى في ذلك أصلًا.. بل إن كانت القضية موجبة قبل العكس فهي بعد العكس موجبة، وإن كانت نافية قبل العكس فهي بعد العكس نافية، وإن كانت صادقة قبل العكس فهي بعد العكس صادقة، وإن كانت كاذبة قبل العكس

(١) يشير إلى قول فرفوربوس السوري: «يقالُ: (جنس) لجماعة قوم لهم نسبة بوجه من الوجوه إلى واحد، أو لبعضهم البعض على المعنى الَّذِي يقال به: «جنس الهرقليين» من قبل نسبتهم من واحد.. أعني من هرقل؛ إذ كان جماعة القوم الَّذِيَن لبعضهم قرابة إلى بعض من قبله قد يدعى جنسًا بانفصالهم من سائر الأجناس الآخر.. وقد يقال أيضًا على جهة أخرى: (جنس)؛ لمبدأ كون كل واحدٍ واحدٍ؛ إمَّا من الوالد، أو من الموضع الَّذِي يكون فيه الإنسان؛ فإنه على هذه الجهة.. تقول: (إن أرسطس من طنطالس، وأولس من إيرقلس)، وتقول أيضًا: «إن جنس أفلاطُن أثيني، وجنس فنطارس ثيباني، وذلك أنَّ البلدَ مبدأ لكون كلِّ واحدٍ كالآب.. إلخ».. انظر في كل ذلك مقدمة الدكتور إحسان الآتية (ص: ٢١٥).

فهي بعد العكس كاذبة.. إلا أنه في بعض المواضع تكون القضية كلية قبل العكس وجزئية بعد العكس، لا يُحيلها العكس بغير هذه البتّة، وإنما نعني بهذا العكس ما لا يستحيل أبدًا^(١).

ولقد علّق الدكتور إحسان عباس بقوله: «فتأمل كيف يتوسّع ابن حزم في البسط والتبسيط معًا لما جعله ابنُ رشدٍ في كلمات قليلة.. ومن أجل التيسير على متلقي المنطق وضع ابن حزم أمثلة منطقية مستمدة من الشريعة، كما عرّب كثيرًا من الأمثلة التي وردت مترجمة عن اليونانية، وحذف كثيرًا من الأمور المعقدة أو التي لا يحتاجها المبتدئ.. من ذلك قوله: «ولم أترك إلا أشخاص تقاسيم من موجبات وسوالب من البسائط والمتغيرات والمحصورة والمهملة ومن المخصوصة ومن الاثنيّة والثلاثيّة والرّباعيّة لا يُحتاج إليها، وإنما هي تمرّن وتمهّر لمن تحقق بهذا العلم تحققًا يريد ضبط جميع وجوهه».. أو قوله في موضع آخر: «وذكر الفلاسفة هاهنا شيئًا سموه «كون الشيء في الشيء»، وليس يكاد ينحصر عندنا، وإن كان محصورًا في الطبيعة؛ فلم نر وجهًا للاشتغال به؛ إذ ليس إلا من تشقيق الكلام فقط، كقولهم: النوع في الجنس، والجنس في النوع، وما أشبه ذلك.. مما لا قوة فيه في إدراك الحقائق، وإقامة البراهين، وكيفية الاستدلال الذي هو غرضنا في هذا الكتاب»^(٢).

وابن حزم لا ينقاد للآراء إذا لم تكن مما يرتضيه حكمه العقلي؛ ولذلك نجده كثيرًا ما يحمل الخطأ على الترجمة والمترجمين، أو يذهب إلى التصريح بمخالفة الأوائل في كثير من المواقف.. قال أبو محمد في بعض تعليقاته: «هذه عبارة المترجمين وفيها تخليط؛ لأنهم قطعوا على أن الرّسم ليس مأخوذًا من الأجناس والفصول، وأنه إنما هو مأخوذ من الأعراض والخواصّ.. ثم لم يلبثوا أن تناقضوا؛ فقالوا: إنّ كل حدّ رسم.. فأوجبوا أن الحدّ مأخوذ من الأعراض، أو أن بعض الرّسوم مأخوذ من الفصول..

(١) «التقريب» (ص: ٤٦٨).

(٢) «التقريب» (ص: ٤٢٠).

وهذا ضدُّ ما قالوه قبل»^(١).. وخطأ الفلاسفة في بعض ما ذهبوا إليه كقولهم في القذمة: إنَّ الجنس أقدم من النَّوع من أجل أنه مذكور في الرُّتبة قبله.. وقولهم: إن المدخل إلى العلوم أقدم من العلوم^(٢).. غير أنه أشدُّ في حملته على المشعِّبين، وخاصة حين يمتد شغبهم إلى الأمور الفكرية والدِّينية.. وواضح أن كثيرًا من منهج ابن حزم في الكتاب متأثر بمسلمات عقائدية أو مذهبية التَّحَمُّت بنفسه قبل أن يتصدَّى للخوض في المنطق مثل قضية الخلاء والملاء، والاسم والمسمَّى، وأسماء الله الحسنى، وإنكار القياس والعلل في الشريعة، وغير ذلك؛ فهو كثيرًا ما ينحو نحو الاستطراد لبيان هذه المسائل حتى حين تكون صلتها بموضوعات كتابه واهية».

قال أبو عبد الرَّحْمَنِ: الدكتورُ يريد بكلام ابن حزم عن الانعكاس ما لخصه الدكتور نفسه من تلخيص منطق ابن رشد حيث قال: يلخص ابن رشد ما يقوله أرسطاطاليس في تحديد معنى الانعكاس: «وأعني بالانعكاس أن يتبدَّل ترتيبُ أجزاء القضية؛ فيصير محمولها موضوعًا، وموضوعها محمولًا، ويبقى صدقها وكيفيتها من الإيجاب والسلب أيضًا محفوظًا؛ فإذا ما تبدَّل التَّرتيبُ، ولم يبق الصِّدق محفوظًا؛ فهو الَّذي يُسمَّى - في هذه الصناعة - : قلب القضية»^(٣).

قال أبو عبد الرَّحْمَنِ: إذن ابن حزم على بصيرة بما يكتب؛ فهو يختصر، وينقِّح، ويبسط، ويختار، ولا يتلذذ لأرسطو؛ فلا مجال لنقده بأنه خالف أرسطو، ولا مجال لدعوى أنه لم يفهم غرضه.. وإنَّما المقبول التَّقدُّم التفصيلي من جهة الصُّحة العقلية واللغوية والحسية والشرعية لما اختاره ولخصه وهذبه.. وهذا ما لم نجده عند القوم.

وأبو محمد رحمه الله - في بداية التَّأليف لا بداية الطَّلَب -؛ لقد شرح «الموطأ»، ثم جمع السنن تخريجًا ونقدًا وتصحيحًا في كتاب «الخصال»، ثم

(١) «التقريب» (ص: ٣٣٦).

(٢) «التقريب» (ص: ٤٢١).

(٣) انظر في كل ذلك مقدمة الدكتور إحسان عباس الآتية: ٢١٥.

شرحها في «الإيصال»، ثم كانت عنده ثنائية المعرفة الشرعية الخاصة والبشرية العامة؛ فكان «التَّقريب» ومقدمة «الفصل» لتحرير بعض مسائل المعرفة البشرية، وكان أول «الإحكام» للربط بين النظريتين، وكان «الإحكام» لتأصيل الجدل في مسألة المعرفتيتين.. والتَّقريب والإحكام والفصل كتَبَهْنَ وهو على اليقين بصحَّة ما هو عليه من مذهب أهل الظاهر.

وقول سالم يفوت عن التَّقريب بأن كتاب التَّقريب: «يُمثِّل قراءة لأرسطو حاولت رفع إبهامات والتباسات النَّصِّ الأرسطي اعتمادًا على مبادئ تقول بنسبة المعاني الفلسفية وارتباطها باللغة فيها»^(١) صحيح في ذاته، ولكنه يعني جزئية من عمل ابن حزم في التَّقريب، ولا يمثله كله.

ولا معنى لقفو دلائل التَّأثير في قول أستاذنا الدكتور إحسان عباس: «وقد يكون متأثرًا بالرواقيين»^(٢) في تقسيم الكلمة إلى اسم وفعل وحرف كما يقول روجيه أرنالديز، أو في حديثه عن الحد والرَّسم كما يقول روبير

(١) مجلة دراسات عربية، العدد ٤ (السنة ١٩٨٣/١٩) ص ٥٧.

قال أبو عبد الرَّحْمَنِ: الفلسفة تحرير لنظام الاستدلال بانتظام وفق الانتظام الزمني للبداهيات الحاصلة في الذهن، وأما ربط المعاني بما يدل عليها الألفاظ والعبارات فبديهية لا تختصُّ بها الفلسفة، وإنما قَرِّمَ معنى الفلسفة بهذه البديهية ذوي المدرسة التحليلية الاسمية، ومن آخر تلامذتهم من رموزنا العربية الدكتور زكي نجيب محمود عفا الله عنه.

(٢) انظر عنهم الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٢١٨ - ٢٢٤، وجاء في أول التعريف: «الرواقية إحدى الفلسفات التي شاعت في الفترة الهلنستية الرومانية: أسسها زينون الكيتوي في نهاية القرن الرابع قبل الميلاد، وتستمد اسمها من الرواق وهو بهو ذو أعمدة حيث كان يعلم في أثينا، وإليه تعزى جميع النظريات الأساسية؛ ففي القرن الثَّالِي صاغ أفريسيوس المذهب صياغته المحددة في سلسلة طويلة من المؤلفات.. بيد أن الرواقيين لم يجفوا من إحداث التَّغيير في مذهبهم داخل حدود هذا الإطار.. وفي القرنين الثاني والأول قبل الميلاد أجرى كل من باناتيوس وبوسيدونيوس بعض التَّغييرات في إبراز الجوانب الهامة وفي التَّفصيلات.. وفي الإمبراطورية الرومانية أصاب الرواقية تعديل آخر على أيدي سنيكا وأيكتيتوس ومرقص أورليوس لكنها في جوهرها ظلت دائما المذهب الشامل الموحد الذي وضعه زينون وأفريسيوس حتى ذوى بعد نهاية القرن الثالث للميلاد».

برونشفيك»^(١)؛ لأن الحد والرّسم في كتب أرسطو، وتلك الكتب هي مادة اختصاره واختياره، وتقسيم الكلمة من مآثوره التّحويّ.

ومع التّحجيم والتّقزيم الّذي أسلفته من كلام الدكتور سالم يفوت فقد عاد إلى مجال أرحب.. قال الدكتور إحسان: «وقد حدّد الدكتور سالم يفوت ثلاثة دواعٍ تظهر معها الحاجة إلى صناعة المنطق وهي:

١ - فهم بناء كلام الله ورسوله، وفهم أحكامه وطرق استنباطها (منطق البيان).

٢ - الرّد على المشعّبة، وهو أمر يقتضي التّسلّح بالأفانين الّتي يلجؤون إليها (منطق الجدل).

٣ - التّمييز بين الحق والباطل، وهو أمر يتم بطبيعة الحال لا بصورة مجردة، بل اعتماداً على النّص الدّيني.. وعلى أساس من هذه الدواعي يعلّل الدكتور يفوت أنّ إسراع ابن حزم في تناول أربعة كتب لأرسطو لا تتجاوز مئة صفحة إلا قليلاً بأنّه: إنّما كان هدفه إلى رفع قلق الموقف الأرسطي، وهذا ما جعله يعيد كتابة أجزاء كثيرة من المنطق ويهمل أبواباً كاملة»^(٢).

قال أبو عبدالرحمن: الأمر الثالث داخل في الأمر الأول؛ فالفهم والتّمييز يقومان من البيان: بيان الشرع في المعرفة البشرية، بيان المعرفة الشرعية.. ورفع قلق الموقف الأرسطي جاء نتيجة، وإنّما أراد أبو محمد الرّيادة في تحرير نظريتي المعرفة.

وخير رد لدعوى صاعد رحمه الله ما قاله أستاذنا الدكتور إحسان: «أما أنّه خالف أرسطاطاليس فشيء واضح في كتابه، وأما أنّه لم يفهم غرضه فذلك هو الشيء الّذي حاولنا رفضه آنفًا؛ فقد يختلف غرض ابن حزم عن غرض أرسطاطاليس في هذا دون أن يُتّهم بأنّه لم يفهم غرض المعلم الأول.. أما إن كان ما يقوله صاعد بأن ابن حزم وقع في الخطأ بمعنى أنّه

(١) مقدمة الدكتور إحسان عباس (رسائل ابن حزم: ٤/٤٥).

(٢) مقدمة الدكتور إحسان عباس (رسائل ابن حزم: ٤/٤٥).

أجرى اجتهادات «لا منطقية» في محاولته للتبسيط فشيء لا يمكن الحكم عليه إلا بعد فحص دقيق للمصطلح المنطقي والتّمثيلات التي جاء لها في كتابه ومقارنتها بما لدى أرسطاطاليس؛ فقد اعتمد ابن حزم على منطلقات لم تكن موجودة لدى أرسطاطاليس، وأباح لنفسه القيام بأمر لم يجدها للمعلم الأول؛ فمن ذلك:

١ - أنه صرّح بأنه لا يتقيّد في هذا أو ذاك من الآراء بقول الأوائل (وفيهم أرسطاطاليس نفسه)، وقد أشرنا إلى ذلك من قبل، وهذا أمر يدل على استقلال في النظر، لا على أنه لم يفهم غرض أرسطاطاليس.

٢ - صدر في مفهوماته عن مقدمة دينية لم تكن لدى أرسطاطاليس، وهو شديد الشغف بالتّقريب بين المنطق والشرعية، وجعل الأول في خدمة الثاني، وهذا قد يوقع صاحبه في الإحالة إذا لم يكن صاحبه دقيقًا متحرّزًا.

٣ - تجاوز التّمثيل بالحروف والرّموز إلى انتزاع الأمثال من مألوف الحياة ومن الشريعة؛ فأصبح منطق خاضعًا لمواصفات اللغة (لا تجريديًا كالمعادلات الجبرية).

٤ - حكّم نظريته الظاهرية في كثير من الأمور؛ فأنكر القياس والعلية في الأمور الشرعية، وأطنب في بيان المعرفة العقلية، وأضعف من قيمة الاستقراء؛ وبهذا خالف أرسطاطاليس الذي يقول: إننا يلزم أن نعلم الأوائل بالاستقراء؛ وذلك أن الحس إنما يحصل فيها الكلي بالاستقراء.

٥ - استأنس بأحكام مستمدة من طبيعة اللغة العربية نفسها مما هو غير موجود أو متحقق في لغة أخرى كالإيونانية.. ومهما يكن من شيء فكتاب التّقريب ظاهرة هامة في تاريخ الفكر الإسلامي بالأندلس، وفيه (إذا تجاوزنا التّواحي المنطقية الخالصة) حقائق هامة تتناول طبيعة الحياة الفكرية في المجتمع الأندلسي، وفيه كثير مما يتصل بابن حزم ونظريته إلى الحياة والنّاس، وهو مقدمة للغزالي في المشرق الذي احتذى حذو ابن حزم فاستمد أمثلة المنطق من الفقه^(١).

(١) مقدمة الدكتور إحسان عباس (رسائل ابن حزم: ٤٧/٤ - ٤٨).

قال أبو عبد الرحمن: وفيه شيء من سيرة ابن حزم الذاتية، ومناظراته، وأخبار بعض معاصريه من شيوخ وتلاميذ وخصوم وأنصار.

[عناية المستشرقين بكتاب التقريب].

وقال رفائل رامون غرّو عن التقريب: «قبل أن يعرف أحد بوجود النصّ كان آسين بلاثيوس قد أخبر عنه بعنوان (كتاب التقريب لحدود الكلام)، وأنه ترجمه بعنوان (كتاب لتسهيل فهم قوانين التفكير).. ثم ذكر من اهتم بالتقريب من الأجانب أمثال (ر. برونشفينغ) و (ر. أرنالدس)، و(شيغن)..»^(١).

وقال الدكتور عبدالمجيد تركي: «و ر. برونشفيق الذي يقدّمه على هذا النحو في مقالة حديثة جداً»^(٢) يرى أنه بذلك يكمل ويعدّل أيضًا بطريقة ما

(١) من بحث بعنوان: «الفكر اليوناني في فلسفة ابن حزم/ منطق التقريب».. حصلت على صورته، قدّمه للندوة العالمية عن الإمام ابن حزم بحلب في ٢ شباط عام ٢٠٠٢ م بترجمة رفعت عطفة عن الإسبانية، وهي ترجمة مليئة بالتصحيف والتّحريف وعسر التّوصيل.

قال عبدالحق التركماني: صدق شيخنا في حكمه على تلك الترجمة، وخير مثال على ذلك زعمه أن آسين بلاثيوس السرقسطي قد ترجم كتاب التقريب، وكيف يترجمه وهو لم يره قطّ، فقد مات سنة (١٩٤٤م)، وظهرت الطبعة الأولى من الكتاب سنة (١٩٥٩م)؟! والدكتور رافائيل رامون لم يذكر هذا إطلاقًا، إنما ذكر أن آسين السرقسطي ذكر «التقريب» في قائمة مؤلفات ابن حزم، وترجم عنوان الكتاب إلى الإسبانية بالصيغة المذكورة. هذا ما تبين لي بعد الرجوع إلى الأصل الإسباني للبحث، ثم راسلتُ الدكتور رامون غرو فافادني بما يؤكد خطأ مترجم بحثه!

(٢) قال الدكتور عبدالمجيد في كتابه المناظرات ص ٤٣٣ - ٤٣٤: «ولنذكر بإيجاز أن ر. برونشفيق في هذه الدراسة الأصيلة والمفيدة عن موقف المفكرين الفقهاء المسلمين من المنطق الإغريقي: قد عالج ثلاث شخصيات مرموقة؛ ففضلاً عن ابن حزم الذي عرفنا موقفه من قبل (وإن كان ذلك موجزًا) نجده يتحدث عن الغزالي الذي يرى هذا المنطق الإغريقي على التّصوص المقدسة ذاتها دون أن يفرط لذلك في الأشكال التقليديّة للتعليل الإسلامي.. وأما الثالث فهو ابن تيمية وهو يرفض رفضًا كليًا المنطق الإغريقي الذي يذكر مثالبه ومخاطره؛ لينتصر للمأثور في المجال الديني وما يرد فيه من أنواع الاستدلال».

نتائج الدراسات السابقة عن هذا المؤلف.. ويأتي ر. أرنالديز في رسالته الجامعية الرائعة: (التَّحْو والكلام عند ابن حزم القرطبي) وقد نشرت عام ١٩٥٦م - أي قبل نشر كتاب التَّقريب بثلاث سنوات - من نسخة وحيدة، وقد أصدر أرنالديز مجموعة من الملاحظات عظيمة الفائدة عن استخدام المفكر الظاهري للمنطق الإغريقي.. ولقد حاول أن يستخلص لنفسه فكرة عن هذا المؤلف من خلال بعض الإشارات التي ذكرها ابن حزم في كتابه (الإحكام)؛ فهو يلاحظ أنه قد درس البرهان باعتباره طريقة استدلالية تبدأ من الأصول البديهية إلى النتائج^(١).. وبعد أن تساءل عما إذا كان قد اعتمد القياس الإغريقي (الجامعة) أجاب بأن ذلك من قبيل الاحتمال؛ لأسباب ذكرها^(٢).

(١) قال أبو عبد الرحمن: هذا النَّسَق هو نظرية القياس الأرسطي المختصر على رد شبهات سفسطائية بمقدمات مغلطائية، وقد شاعت في عصر أرسطو كما سيأتي بيانه إن شاء الله في هذه المقدمة.. والدكتور عبدالمجيد يذكر في كتابه المناظرات ص ٤٣٣: أن (ر. أرنالديز) يرى البراهين الحزمية قريبة جداً من الاستنباط الديكارتي.

قال أبو عبد الرحمن: لقد تجاوز ديكارت وإن كان قبله بقرون، بل كان صاحب النَّزعة التَّقديمية قبل أن يولد الفيلسوف الألماني أمانويل كانط بقرون؛ لأنه حلل المعرفة البشرية على مذهب العقلين، وذكر قصارى معرفة العقل على مذهب التَّقديمين، وذلك في نظرية المعرفة المنشورة في كتبه رحمه الله، وليس ذلك من المباحث المنطقية بالتَّقريب، وقد أشرت في الجزء الرَّابع من كتابي «ابن حزم خلال ألف عام» إلى مباحث للمعاصرين عن نظرية المعرفة عند ابن حزم، ثم تتابعت البحوث في هذا المجال بعد ذلك.. ولقد ذكر رافائيل رامون غِرُور في بحثه «الفكر اليوناني في فلسفة ابن حزم/ منطق التَّقريب» الذي أشرت إليه آنفاً أن آسين بالاثيوس ترجم كتاب التَّقريب إلى الإسبانية بعنوان «كتاب لتسهيل فهم قوانين التَّفكير».. كما ذكر اهتمام ر. بروشفينغ بالتَّقريب ودرسته في بحث له عن المنطق اليوناني في الإسلام، وكذلك ر. أرنالديز في مقالة له عن ابن حزم، وذكر أيضاً أنه - أي غِرُور - ترجم مقدمة التَّقريب إلى الأسبانية.

(٢) ليت الدكتور ذكر هذه الأسباب، والمحقق عندي أن القياس الأرسطي - وهو غير القياس الأصولي - برهان عند ابن حزم لم يتخلص منه في جميع كتبه الجدلية التي وصلت إلَيَّ بما فيها المحلَّى - وهو آخر كتبه -.. والدليل الأصل الرَّابع من أصول أهل الظاهر قام على المنطق الأرسطي، وأبو محمد لم يراجع عنه، بل هو يحيل إليه في جده.

ويلاحظ (ر. أرناالديز) ابتداءً أن اللفظة الفنية العربية التي يستعملها المناطق لتعيين كلمة (قياس) لا تظهر عند ابن حزم إلا بمعنى التعليل القياسي الذي نجده في الفقه^(١).. ونلاحظ من جانبنا ومن الآن أن الفقيه الظاهري في رفضه للقياس الشرعي، وفي قبوله للقياس اليوناني: لم يكن يستطيع أن يختار بصفة نهائية هذا المصطلح للاستعمال الشرعي، ففضّل عليه كلمة «استقراء»^(٢)، وهي كلمة تعبّر في نظره عن استنقاص واضح.. في حين كان المناطق المسلمون (وعلى الأقل ابن سينا [٤٢٨ هـ / ١٠٣٧ م].. وهو معاصر سبق ابن حزم بقليل) يطلقون عليه قياساً.. والاستقراء هو المصطلح الوحيد من المنطق اليوناني الذي التزم به ابن حزم بأن يربط التعليل بمعناه لدى الفقيه المسلم^(٣).

ويذكر (ر. أرناالديز) أن القياس اليوناني في شكله التقليدي الأرسطي على الأقل يُقدّم قضايا خبرية.. على حين أن الفقيه الظاهري لا يهتم بهذا النوع من القضايا^(٤).. والسبب الأخير على ما يلاحظه أرناالديز أخيراً:

(١) قال أبو عبد الرحمن: لا أعهد شيئاً من هذا في كتب ابن حزم، بل هو يُفرّق بين القياس المنطقي الذي هو برهان عنده، وبين القياس الفقهي الذي هو باطل عنده.. ولعله يريد أن أبا محمد رحمه الله لا يستعمل كلمة قياس إلا بمعناه عند أهل الأصول؛ فإن كان هذا هو المقصود فهو لا يعني إغفاله القياس الأرسطي وإن سماه برهاناً ولم يسمه قياساً.. على أنه في التقريب فرّق بين القياسين.

(٢) قال أبو عبد الرحمن: أبو محمد لا يقول بالقياس الشرعي فكيف نطلب منه استعمال المصطلح؟.. وأما في حكايته مذاهب من خالفهم من أهل القياس، وفي رده عليهم فهو لا يستعمل غير القياس الذي اصطَلَحُوا به على أحكامهم في رد فرع إلى أصل بغير دلالة من اللغة في الفرع.. غاية ما هنالك أنه ينقد القياس ببراهين جمة منها الاستقراء غير الحاصر، وذلك في كتابه التقريب.

(٣) قال أبو عبد الرحمن: والاستقراء من أدوات القياس، وليس هو كل القياس، وهو يعني السبر والتقسيم وتتبع مسالك العلة.

(٤) قال أبو عبد الرحمن: هذا كلام غير واضح؛ فالمقدمات والنتائج تكون أحياناً بالتّفي مثل: لا تعط غير زيد وعمرو، وأعط زيداً حقه الثلث؛ فالنتيجة لعمرو الثلثان.. فإن أراد أنه لا يستعمل مقدمات المنطق ونتائجها في كتبه الشرعية فليس بصحيح على إطلاقه، وإنما هو قليل الاستعمال لهذه الصناعة المنطقية، وأكثر ما يستعمل التقسيم.. مع أنه شديد الإيمان بالمقدمات ونتائجها في تأصيلاته المنطقية.

أنه لا تُوجد عينات هذه التّعاليم الغنية جدًّا أقيسةً جامعة بالمعنى الصحيح.. أي مصوغة في أشكالها، وعلى التّحو المطلوب، وأنه حيثما وجدناها فلا ينكشف لنا فيها في الواقع سوى أشكال عادية ذات استدلال مباشر^(١).

وحين اعتمد (ر. برونشفينغ) على (التّقريب) استخلص منه مما يصلح للتحليل حالات حقيقية من القياس اليوناني شديدة البعد عن الأشكال العادية ذات الاستدلال المباشر^(٢).. وهو يلاحظ: أن ابن حزم لا يبدو في نظريته عن القياس اليوناني أنه يمكن - بالنسبة إلى عصره إجمالاً - أن توجه إليه مآخذ ذات بال^(٣).. بيد أنه يبدو قريباً من دعوى (ر. أرناالديز) عندما يلاحظ مع ذلك: أنه لا يخلو من العيوب إذا دقّقنا النّظر فيه، وأن موقفاً معيناً في فصل معين يحتمل التّقدي^(٤).. حين يطرح مثالين يمكن أن نصفهما بأنهما محيران، وحين يصدر عن مفهوم مطلق قاصر منفر من النّاحية النّفسية^(٥).. وعلى أية حال فبرونشفينغ يدعم الأسباب الأخيرة التي أثارها (ر. أرناالديز) والتي سبق أن عرضنا لها؛ وذلك حين يختم ملاحظاته برجاء أن تساعد على أن ندرك لماذا استطاع خصوم ابن حزم من معاصريه وممن جاؤوا بعده أن يأخذوا عليه: أنه أراد أن يطبق منطقاً لا دينياً على الشريعة بخاصة^(٦).. ليس

(١) قال أبو عبد الرحمن: هذا يؤكد إرادته أن ابن حزم لا يستخدم مقدّمات المنطق ونتائج تطبيقاً وإن أصّل لذلك في التّقريب.

(٢) قال أبو عبد الرحمن: لا معنى لهذا الاستدراك؛ لأن المنفي تطبيق ابن حزم للقياس الأرسطي في كتبه، وأما التّقريب فهو تأصيل لكل أشكال القياس الأرسطي.. مرة يأخذ بأمثلة أهل المنطق، ومرة يضع أمثلة شرعية.

(٣) قال أبو عبد الرحمن: يأتي إن شاء الله في هذه المقدمة موقف الأندلسيين من المنطق.

(٤) قال أبو عبد الرحمن: هذه التّرجمة غير موصّلة، والمراد أن في منطق ابن حزم مواضع للتّقد من قبل معاصريه.

(٥) قال الدكتور عبدالمجيد في المناظرة ص ٤٣٦ [حاشية]: وإليك أحد المثالين المذكورين: «شاهدان شهدا بأن رجلاً سرق بقرة؛ فقال أحدهما: بقرة صفراء وقال الآخر: بقرة سوداء.. فهذا الوصف المكمل لا أهمية له، ويجب تطبيق الحد - وهو كما نعلم قاس - وهو يقابل سرقة شيء ذي ثمن ما».

(٦) قال أبو عبد الرحمن: الباء قبل «خاصة» لا أعرف لها وجهاً في لغة العرب.

ذلك فحسب، بل إنه أساء فهم هذا المنطق ذاته حسبما عمله الأوائل^(١) .. ومهما يكن من شيء فإن الفقيه الظاهري يتناول في كتابه التَّقريب القياس اليوناني (الجظامعة) أو ما يعتبره (ر. أرناالديز) استدلالاً شديداً القرب من الاستنباط الديكارتى، ومع ذلك يظل الأساس فيما نراه هو مقياس صحة المعرفة اليقينية الذي يجده المفكر الظاهري في القياس الإغريقي (الجامعة) القائم في نظره على البداهة وحدها سواء في ذلك المقدمات أو الاستنباط الذي يقود إلى النتيجة؛ ولسوف نقدم أولاً تعريف هذا القياس الحزمي إن صح القول، ثم نحلل بعد ذلك مع مؤلفينا نوعي عناصر البداهة التي يشتمل عليها قياسه، ثم نعرض أخيراً انتقاداته التي وجهها إلى القياس الشرعي مع تناوله طبعاً من هاتين الوجهتين.. ولقد سبق أن قلنا (والكلام لابن حزم): «إن القضية لا تعطيك أكثر من نفسها؛ فإن اتفق الخصمان عليها وصحاحاها والتزما حكمها، واختلفا في فرع من فروع ذلك المعنى: وجب عليهما أن يأتيا بقضية أخرى يتفقان على صحتها أيضاً.. فإن كانت القضيتان المذكورتان صحيحتين في طبعهما وتركيبهما فالانقياد لهما حينئذٍ لازم لكل واحد.. واعلم أن القضيتين المذكورتين إذا اجتمعتا سمتهما الأوائل «القرينة»، واعلم أن باجتماعهما كما ذكرنا يحدث أبداً عنهما قضية ثالثة صادقة أبداً لازمة ضرورة لا محيد عنها، وتسمى هذه القضية الحادثة عن اجتماع القضيتين (نتيجة).. والأوائل يسمون القضيتين والنتيجة معاً في اللغة اليونانية (السلجسموس)، وتسمى الثلاثة كلها في اللغة العربية (الجامعة).. مثال ذلك أن تقول: «كل إنسان حي» فهذه قضية تسمى على انفرادها (مقدمة).. ثم تقول: «وكل حي جوهر».. فهذه أيضاً قضية تسمى على انفرادها مقدمة؛ فإذا جمعتهم معاً فاسمهما (قرينة) لاقترانهما؛ وذلك إذا قلت: «كل إنسان حي، وكل حي جوهر»؛ فيحدث من هذا الاجتماع قضية ثالثة وهي «أن كل إنسان جوهر»؛ فهذه قضية تسمى على انفرادها (نتيجة)؛ فإذا جمعتها لثلاثها

(١) قال أبو عبد الرحمن: كلهم مرددون لعبارة صاعد التي أسلفتها في تعريفه بالتَّقريب.

سميت كلها (جامعة)، والجامعة: السلجسموس»^(١).

[أسبقية ابن حزم في إدخال المنطق على العلوم الشرعية].

قال أبو عبدالرحمن: ومما ينبغي أن لا يكون موضع مرء سَبَقُ أبي محمد إلى استخدام اصطلاح الفقهاء والأصوليين واللغويين، ولكن المرء حصل؛ فقد أورد أستاذنا الدكتور إحسان عباس مذهب الدكتور عمار الطالبلي؛ فقال: «فقد بيّن أنّ الفارابي كان أول من يَسّر المنطق، وقَرَّبَه للأفهام، واستخدم فيه عبارات الفقهاء والنُّحاة واصطلاحات المتكلمين، وقارن فيه بين منهج الأصوليين ومنهج المشائين»^(٢)، وضرب الأمثلة من

(١) مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم واللباجي ص ٤٣٤ - ٤٣٧. ألفه الدكتور عبدالمجيد تركي بالفرنسية، وترجمه الدكتور محمد عبدالحليم محمود / دار الغرب الإسلامي ببيروت / طبعتهم الثانية عام ١٤١٤ هـ ترجمة شديدة اللكنة بأسلوب غير واضح ولا جذاب..

قال أبو عبدالرحمن: إنما الكتاب مقارنات لا مناظرات، ومناظرة ابن حزم لللباجي مفقودة الآن، وقد ذكر ابن حجر أنها في مجلد.. وليست كل مناظرة ذكرها ابن حزم في كتبه مناظرة لللباجي إلا أن يعيّن ذلك؛ لأن ابن حزم ناظر كثيرًا من العلماء ومن المتنسبين للعلم.

(٢) قال أصحاب الموسوعة الفلسفية - بإشراف م. روزنثال، وب يودين - ص ٤٧٨ - ٤٧٩: «في اليونانية - معناها ما ينجز أو الإنجاز أثناء السير، هم أتباع فلسفة أرسطو.. وقد اشتق الاسم من حقيقة أنه في مدرسة أرسطو الفلسفية (اللوقيوم) - التي تأسست في أثينا عام ٣٣٥ ق.م - كان التّعليم يجري عادة أثناء السير.. وقد وجدت المدرسة المشائية لما يقرب من ألف عام (حتى عام ٥٢٩ ميلادية)، وكانت مركزًا عظيمًا للعلم القديم، وأبرز زعماء هذه المدرسة بعد وفاة أرسطو هم: أَيْفيسوس (حوالي ٣٧١ - ٢٨٦ ق.م).. وقد اشتهر بصفة خاصة بمؤلفاته في علم النّبات، وستراتو اللامبساكوسي (حوالي ٣٠٥ - ٢٧٠ ق.م) الذي طور الاتجاه المادي في فلسفة أرسطو، وأندرونيكوس الرّودي (القرن الأول ق.م) الذي نشر مؤلفات أرسطو، وألكسندر الافروديسي (نهاية القرن الثاني بعد الميلاد وبداية القرن الثالث) الذي كتب تعقيبات ذات روح مادية على فلسفة أرسطو.. وانظر تفصيلًا جيدًا عن فلسفة المشائين القدماء والمشائين اللاتينيين في الموسوعة الفلسفية العربية - ورئيس كتبها معن زيادة - ١٢٧٣/٢ - ١٢٨٩.

القرآن ومن عبارات الفقهاء في القياس وغيره من الاستقراء والتَّمثيل، وألف في ذلك كتابًا سماه: «كتاب المختصر الصغير في المنطق على طريقة المتكلمين»^(١).. إلا أن في تعقُّب الأستاذ الدكتور إحسان له البيان الدامغ لهذا المراء؛ فقال: «يبدو لي أن ثمة فرقًا أصيلاً بين الفارابي وابن حزم في هذا الموقف؛ فالفارابي يأخذ منطق أرسطاطاليس كما هو ويقارنه بمنطق آخر، اتخذت أمثلته من علم الكلام، بينما يجرّد ابن حزم من منطق أرسطاطاليس معيارًا يُحسِنُه النَّاسُ البسطاء، ويخدم تربية فكرية تمتدُّ إلى شؤون الدِّين والحياة بعامة»^(٢).. وأيًا كان الأمر فهل اطلع ابن حزم على محاولة الفارابي؟.. يشير الدكتور الطالبي مسألة اللقاء بين ابن حزم والفارابي في مسألة قياس الغائب على الشاهد؛ فيقول: والغريب أن آراء ابن حزم في مسألة قياس الغائب على الشاهد أو الاستقراء تماثل آراء الفارابي؛ إذ أورد نظرية الأصوليين واصطلاحهم في إجراء العلة والمعلول، وانتهى إلى نفس الرَّأي الَّذِي انتهى إليه الفارابي في القول: بأن الاستدلال بالشاهد على الغائب إنما يصح في الإبطال لا في الإثبات.. ولعل هذا الاستنتاج الَّذِي وصل إليه ابن حزم إنما توصل إليه مستقلاً من كثرة تقلبيه للتجارب الاستقرائية الَّتِي كان يواجهه بها أصحاب المذاهب الأخرى»^(٣).

قال أبو عبد الرحمن: ابنُ حزم في كتابه «الإحكام» وغيره يُبطل قياس الغائب على الشاهد، وسيأتي إن شاء الله تحقيق ذلك في قياس البيضة الغائبة على بيضة حاضرة.. ويؤيد كلام الدكتور إحسان - أنَّ ابن حزم صاحب منهج تأصيليٍّ للأخذ بالظاهر، وتحرير نظرية المعرفة - ما أسلفته عن ثلاثة كتب يُراوح بين تأليفها، هي: الفصل، والتقريب، والإحكام؛ فكان انعطافه إلى كتب أرسطو لأخذ ما يخدم غرضه وتنزيل المثال على ما يعرفه المسلمون من دينهم ولغتهم؛ فكان بهذا رائداً لمن بعده من أمثال أبي حامد

(١) مقدمة الدكتور إحسان عباس (رسائل ابن حزم: ٤٦/٤).

(٢) قال أبو عبد الرحمن: لا وجه للباء؛ لأنَّ الامتداد للشؤون عامة، وليس الامتداد إليها بعامة أشياء.

(٣) مقدمة رسائل ابن حزم ٤٦/٤ - ٤٧.

الغزالي^(١) وإن كان أبو حامد أمهر في منطق أرسطو، وأحذق فيه على مراد واضعه من أبي محمد؛ لأن أبا حامد أراد التخصص فيه، وأبو محمد تناوله لحاجة..

ظواهر إفادة ابن حزم من منطق أرسطو:

وإفادة أبي محمد من منطق أرسطو، وتأثيره وتأثير الفلسفة فيه محصور في ثلاث ظواهر:

الأولى: إفادة إيجابية - وإن كانت قاصرة - في إمداد نظرية المعرفة.

والثانية: سيئة ضارّة لم أجد له أثرًا إلا في أمر واحد شنيع جدًّا، وهو الزعم بأن أسماء الله مترادفة في الدلالة على المسمى نفسه سبحانه، وليس لكل اسم دلالة الخاصة على الصفة فالسميع والبصير والعليم بمعنى واحد.. وهذا فراغ مما يلزمه من أوهام الفلسفة عن التركيب الذي هو للحوادث، وعن تخيل لذات بلا صفات، وهو أمر لا يقوى العقل على تصوّره، كما أنه ترك لمقتضى اللغة الذي هو الجناح الثاني للمعرفة وتحرير الظواهر.

والثالثة: فضول يكون الاعتناء به زيادة مؤونة يغني عنها غيرها.. مثال ذلك قوله: «الألفاظ الواردة في الشرائع اللازم الانقياد لها بعد ثبوتها التي إليها يرجع فيما اختلف فيه منها: إما قول عام كلي ذو سور، أو ما يجري مجرى ذي السور من المهمل الذي قوّته في اللغة قوة ذي السور، أو من الخبر الذي يفهم منه ما يفهم من الأمر.. والأمر أيضًا هو على عموم المعنى إلا حيث نبين بعد هذا إن شاء الله عزّ وجلّ، وذلك نحو قوله عليه السلام: «كل مسكر حرام»؛ فهذا كلي ذو سور، أو كقوله عزّ وجلّ: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]؛ فهذا مهمل قوّته قوة كلي ذي سور، وكقوله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَسْوَاقُ وَالْأَزْوَاجُ مِنَ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠] فهذا أمر عام، ومثله قوله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ

(١) ولقد فطن لهذا رفائل رامون غرّو في بحثه الذي أسلفت الحديث عنه، وحكم بأولية ابن حزم في هذا المجال، وقد اقتفى أثره أبو حامد الغزالي.

أَنْ تُؤَدُّوا أَلَا مَكْنَتَ إِلَيَّ أَهْلِيهَا» [النساء: ٥٨].. ثم هذه الوجوه الثلاثة ينقسم كل واحد منها أربعة أقسام: أحدها كلي اللفظ كلي المعنى، والثاني جزئي المعنى وهو ما حكم به في بعض النوع دون بعض.. وهذا النوع أيضًا - فتنبه لما أقول لك - هو أيضًا عموم لما اقتضاه لفظه، وهذا النوع والذي قبله معلومان بأنفسهما جاريان على حسب موضوعهما في اللغة لا يحتاجان إلى دليل على أنهما يقتضيان ما يفهم منهما.. ولو احتاجا إلى دليل لما كان ذلك الدليل إلا لفظًا يعبر عن معناه؛ فما كان يكون هذا المدلول عليه بأفقر إلى دليل من الذي هو عليه دليل، وهذا يقتضي ألا يثبت شيء أبدًا، وفي هذا بطلان الحقائق كلها، ووجود أدلة موجودات لا أوائل لها، وهذا محال فاسد.. والمعلوم بأول العقل أن اللفظ يُفهم منه معناه لا بعض معناه ولا شيء ليس من معناه^(١) ولذلك وضعت اللغات؛ ليفهم من الألفاظ معانيها.

والقسم الثالث: جزئي اللفظ كلي المعنى، وهو ما جاء اللفظ به في بعض النوع دون بعضه إلا أن ذلك الحكم شامل لسائر ذلك النوع، وهذا لا يعلم من ذلك اللفظ الجزئي، لكن من لفظ آخر وارد بنقل حكم الجزئي إلى سائر النوع.

والقسم الرابع: كلي اللفظ جزئي المعنى، وهو ما جاء بلفظ عام والمراد به بعض ما اقتضاه ذلك اللفظ.. إلا أن هذا القسم والذي قبله لا يُفهم معنيهما من ألفاظهما أصلاً لكن ببرهان من لفظ آخر أو بديهة عقل أو حسٌّ يبيِّن كل ذلك: أنه إنما أريد به بعض ما يقتضيه لفظ دون ما يقتضيه ذلك اللفظ.. ولولا البرهان الذي ذكرنا لما جاز أصلاً أن يُنقل عن موضوعه في اللغة، ولا أن يخص به بعض ما هو مسمى به دون سائر كل ما هو مسمى بذلك اللفظ^(٢).

(١) قال أبو عبد الرحمن: هذه حقيقة أخذ الظاهر من الخطاب الشرعي، ومن المدلول العقلي؛ لأن الظاهر هو معنى الخطاب ومقتضى العقل لا بعض المعنى والمقتضى إلا لبرهان يصرفه، وليس هو شيء يُدخَل فيه وليس من معناه؛ ولهذا يردد أبو محمد رحمه الله: كل قضية إنما تُعطيك ما فيها.

(٢) «التقريب» (ص: ٥٣١).

قال أبو عبدالرحمن: في هذا فضول من جهة التقسيم حسب المنطق الصوري وذكر السور الكلبي.. إلخ.. وفيه نقص وعدول عن مصدر المعرفة الحقيقي، وهو تقنين معرفة الخطاب الشرعي بدلالة المفردة والصيغة والحرف والتركيب النحوي للجمل، وتركيب السياق من جمل، ودلالة البلاغة، وقانون الجمع بين النصوص.. مع أنه تعرض للجمع بين النصوص تأصيلًا بكتابه؛ فنال إعجاب الأصولي حسن العطار رحمه الله، وله تأليف كبير مفقود لم يتمه في الجمع بين النصوص تطبيقًا، وقد أحكم ما ينقص هذا الجانب في كتيب سيرى الثور قريبًا - إن شاء الله - استلته من مساهمتي في مؤتمر ابن رشد بتونس.

[بواعث التأليف ومحنة ابن حزم مع معاصريه].

ومن سياق أبي محمد عن أهل بلده من الحسد، وقلة تصرفهم في علم الكلام.. ومن سياق صاعد عن مضايقتهم لعلوم الأوائل نجد ذلك باعًا قويًا لتأليف أبي محمد كتابه «التقريب» بالرد على منكري علم المنطق.. أما سياق أبي محمد فكان في رسالته التي سماها ابن خير: «رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها»^(١). قال أبو محمد: «وأما الطب فكتب الوزير يحيى بن إسحاق، وهي كتب رفيعة حسان، وكتب محمد بن الحسن المذحجي أستاذنا رحمه الله تعالى - وهو المعروف بابن الكتاني -

(١) فهرسة ابن خير ص ٢٢٦، وسماها محمد إبراهيم الكتاني رحمه الله - في مجلة الثقافة المغربية في العدد الأول من السنة الأولى عام ١٣٨٩ هـ ص ٨٣ - ١٠٧ -: «رسالة الميزان في التسوية بين علماء الأندلس وعلماء القيروان»، ولعله نقل ذلك عن فهرسة اللبلي.

قال التركماني: لم أجد هذا في «فهرست اللبلي» وهو: أحمد بن يوسف بن يعقوب بن علي الفهري (ت: ٦٩١ هـ)، وإنما ذكرها بهذا العنوان: أبو عبد الله محمد بن علي الأزرق الغرناطي (ت: ٨٩٦ هـ) في كتابه: «روضة الأعلام بمنزلة العربية من علوم الإسلام» ٨٨٨/٢، تقديم وتحقيق: سعيدة العلمي، طرابلس، ليبيا: كلية الدعوة الإسلامية، ١٩٩٩ م. أفادني بهذا أخونا الأستاذ سمير قدوري؛ فجزاه الله خيرًا.

وهي كتب رفيعة حسان، وكتب التصريف لأبي القاسم خلف بن عياش الزهراوي؛ وقد أدركناه وشاهدناه.. ولئن قلنا: إنه لم يؤلف في الطب أجمع منه ولا أحسن للقول والعمل في الطبائع؛ لنُضدَّقَنَّ.. وكتب ابن الهيثم في الخواص والسموم والعقاقير من أجل الكتب وأنفعها.. وأما الفلسفة فإنني رأيت فيها رسائل مجموعة وعيونًا مؤلَّفة لسعيد بن فتحون السرقسطي المعروف بالحمار؛ دالة على تمكنه من هذه الصناعة، وأما رسائل أستاذنا أبي عبدالله محمد بن الحسن المذحجي في ذلك فمشهورة متداولة، وتامة الحسن، فائقة الجودة، عظيمة المنفعة.. وأما العدد والهندسة فلم يُقسم لنا في هذا العلم نفاذ، ولا تحقَّقنا به؛ فلسنا نثق بأنفسنا في تمييز المحسن من المقصّر من المؤلفين فيه من أهل بلدنا.. إلا أنني سمعت من أثق بعقله ودينه من أهل العلم ممن اتَّفَق على رسوخه فيه يقول: إنه لم يؤلف في الأزياج مثل زيغ مسلمة، وزيج ابن السَّمَح. وهما من أهل بلدنا، وكذلك كتاب «المساحة المجهولة» لأحمد بن نصر؛ فما تُقدِّم إلى مثله في معناه»^(١).

وقال أبو محمد مفتخرًا ببيئته، وأنها معينة بإذن الله على الذكاء: «وأما في قسم الأقاليم فإنَّ قرطبة مسقط رؤوسنا، ومعقَّ تماننا، مع سُرٍّ من رأى [سامرَّاء] في إقليم واحد؛ فلنا من الفهم والذكاء ما اقتضاه إقليمنا، وإن كانت الأنوار لا تأتينا إلا مغربة على مطالعها على الجزء المعمور.. وذلك عند المحسنين للأحكام التي تدل عليها الكواكب ناقص من قوى دلائلها؛ فلها من ذلك على كل حال حظُّ يفوق حظ أكثر البلاد؛ بارتفاع أحد النيرين بها تسعين درجة، وذلك من أدلة التمكن في العلوم والنفاد فيها عند من ذكرنا، وقد صدَّق ذلك الخبر، وأبانت التجربة؛ فكان أهلها من التمكن في علوم القراءات والروايات، وحفظ كثير من الفقه، والبصر بالنحو والشعر

(١) رسالة في فضل الأندلس/ ضمن «نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب» لأحمد بن محمد المقرئ ١٧٥/٣ - ١٧٦ بتحقيق أستاذنا الدكتور إحسان عباس/ دار صادر بيروت عام ١٤٠٨ هـ.

واللغة والخبر، والطب والحساب والنجوم بمكان: ربح الفناء، واسع العَظَن، متناهي الأقطار، فسيح المجال»^(١).

إلا أن أبا محمد عندما يفاخر بعلماء الأندلس يتجرّع مرارة من أهلها.. قال: «وأمّا جهتنا فالحكم في ذلك ما جرى به المثلُ السائر: أزهّد الناس في عالم أهله»، وقرأتُ في الإنجيل أن عيسى عليه السلام قال: «لا يفقد النبي حُرْمَتَه إلا في بلده»^(٢) وقد تيقنا ذلك بما لقي النبي ﷺ من قريش -

(١) المصدر السابق من نفح الطيب ١٦٣/٣.

(٢) قال الإمام أبو عمر ابن عبد البر في كتابه «جامع بيان العلم وفضله» ١١٤٣/٢ - ١١٤٥: «حدثنا عبدالله بن محمد: نا الحسن بن محمد: نا يعقوب بن سفيان: ثنا آدم بن أبي إياس: نا المسعودي: نا عون بن عبدالله قال: «كان يقال: أزهّد الناس في عالم أهله».. حدثنا خلف بن أحمد وعبدالرحمن بن يحيى قالوا: نا أحمد بن سعيد قال: أخبرني إسحاق بن إبراهيم بن نعمان بالقيروان، ثنا محمد بن علي بن مروان البغدادي بالإسكندرية، ثنا أحمد بن حنبل، ثنا وكيع، عن هشام بن عروة، عن أبيه قال: «كان يقال: أزهّد الناس في عالم أهله»، وحدثنا خلف بن أحمد، نا أحمد بن سعيد، نا إسحاق بن إبراهيم، نا محمد بن علي، نا محمد بن العلاء قال: سمعت حماد بن أسامة يقول: سمعت سفيان الثوري يقول: «تفسير الحديث خير من سماعه».. وقال كعب الأحبار لقوم من أهل الشام: كيف رأيكم في أبي مسلم الخولاني؟ فذكروا شيئاً؛ فقال كعب: أزهّد الناس في عالم أهله.. ويروى أن عيسى ابن مريم عليه السلام قال له بعض اليهود: ألسنتُ ابن يوسف النجار وأمك بنغي.. فقال: إنه لا يُسبُّ النبي ولا يحقر إلا في مدينته وبلده وبيته.. حدثنا عبدالله بن محمد بن عبدالمؤمن: ثنا الحسن بن محمد بن عثمان، ثنا يعقوب بن سفيان، ثنا أبو أمية عمرو بن هشام الحراني، ثنا محمد بن سلمة، عن عبدالرحيم، عن عيينة اللخمي، عن أبي الدهماء قال: لقي أبو مسلم الخولاني: أبا مسلم الخليلي، فقال الخليلي للخولاني: كيف منزلتك عند قومك؟ قال: إنهم ليعرفون لي حقّي، ويعرفون شرفي، فقال الخليلي: ما هكذا تقول التوراة، قال الخولاني وما تقول التوراة؟ قال: تقول: «إن أشد الناس بغضاً للمرء الصالح قومه، ومن هو بين أظهرهم، وإن أشد الناس له حبّاً أبعد الناس منه» فقال أبو مسلم الخولاني: صدقت التوراة، وكذب أبو مسلم!.. وانظر: ٣٥٩/١ - ٣٦٠.

قال عبدالحق التركماني: وهذا النصُّ يَرِدُ في إنجيل متى (الإصحاح ١٢/ الفقرات ٥٣ - ٥٨) من الكتاب المحرّف: «ولما عاد [يسوع] إلى بلده، أخذ يعلم اليهود في مجامعهم، حتّى دهشوا، وتساءلوا: من أين له هذه الحكمة، وهذه المعجزات؟ أليس =

وهم أوفر الناس أحلامًا، وأصحهم عقولًا وأشدّهم ثبّتًا.. مع ما خُصّوا به من سُكناهم أفضل البقاع وتغذيتهم بأكرم المياه -؛ حتى خصّ الله تعالى الأوس والخزرج بالفضيلة التي أبانهم بها عن جميع الناس، والله يؤتي فضله من يشاء.. ولا سيما أندلسنا فإنّها خُصت من حسد أهلها للعالم الظاهر فيهم الماهر منهم، واستقلالهم كثيرَ ما يأتي به، واستهجانهم حسناته، وتبعهم سقطاته وعثراته (وأكثر ذلك مدة حياته) بأضعاف ما في سائر البلاد.. إن أجاد قالوا: «سارق مغير، منتحل مدّع»، وإن توسّط قالوا: «غث بارد، وضعيف ساقط»، وإن باكر لحيازة قصب السبق قالوا: «متى كان هذا، ومتى تعلّم، في أي زمان قرأ، ولأمة الهبل؟؟!!» وبعد ذلك إن ولجت به الأقدار أحدَ طريقين: إما شفوفاً بائناً يعليه عن نظرائه، أو سلوكاً في غير السبيل التي عهدوها: فهناك حمي الوطيس على البائس، وصار غرضاً للأقوال، وهدفاً للمطالب، ونصباً للتسبب إليه، ونهباً للألسنة، وعُرْضة للتطرق إلى عرضه.. وربما نُحِل ما لم يقل، وطُوق ما لم يتقلّد، وأُلحق به ما لم يفّه به ولا اعتقده قلبه^(١) وبالْحَرَى (وهو السابق المبرز) إن لم يتعلّق من السلطان بحظّ أن يسلم من المتألف وينجو من المخالف.. فإن تعرّض لتأليف: عُمز، ولمز، وتُعَرّض، وهُمز، واشتُطّ عليه، وعظم يسيرُ خطبه^(٢)، واستشنع هيّن سَقَطه، وزهبت محاسنه، وسُتِرت فضائله، وهُتِف

= هو ابن النجّار؟ أليست أمّه تدعى مريم، وإخوته: يعقوب ويوسف وسمعان ويهوذا؟ أوليست أخواته جميعاً عندنا؟ فمن أين له هذه كلها؟ وكانوا يشكّون فيه، أما هو فقال لهم: «لا يكون النبيّ بلا كرامةٍ إلا في بلدته وبيّته»، ولم يجر هناك إلا معجزات قليلة؛ بسبب عدم إيمانهم به. ونحوه في إنجيل مرقس (١/٦ - ٦)، ويوحنا (٤/٤٣).

(١) قال أبو عبد الرحمن: كما حصل للإمام أبي محمد نفسه من عوام الفقهاء مثل ابن البارية وابن العتقي اللذين ردّ عليهما في رسالتين إحداهما «الرد على الهاتف من بُغْد»، والثانية طبعت خطأ باسم: «رسالتان أجاب فيهما عن رسالتين سئل فيهما سؤال تعنيف»، وإنما هي رسالة واحدة في الرد على العتقي؛ فإذا قيل: «رسالتان» شمل ذلك «الرد على الهاتف من بُغْد».

(٢) قال التركمانيّ عفا الله عنه: هكذا أثبت شيخنا هذه الجملة اعتماداً على ضبط الدكتور إحسان عبّاس. ويظهر لي - والله أعلم! - أنّها مصحّفة، صوابها: «وعُظّم يسيرُ خطبه».

ونودي بما أغفل؛ فتنكسرُ لذلك همَّته، وتكلُّ نفسه، وتبرد حميَّته.. وهكذا عندنا نصيب من ابتدأ يحوك شعراً، أو يعمل رسالة؛ فإنه لا يُفِلَّت من هذه الحبائل، ولا يتخلَّص من هذه النُّصَب إلا النَّاهض الفائت، والمطْقَف المستولي على الأمد»^(١).

(١) رسالة فضل الأندلس/ ضمن «نفع الطيب» ١٦٦/٣ - ١٦٧. وقد تكلم عن هذه الآفة الإمام أبو عمر ابن عبد البر في «جامع بيان العلم وفضله» ١١٣٥/٢ - ١١٣٦، فقال: «طلب العلم في زماننا هذا، وفي بلدنا: قد حاد أهله عن طريق سلفهم، وسلوكوا في ذلك ما لم يعرفه أئمتهم، وابتدعوا في ذلك ما بان به جهلهم وتقصيرهم عن مراتب العلماء قبلهم؛ فطائفة منهم تروي الحديث وتسمعه قد رضيت بالدؤوب في جمع ما لا تفهم، وقنعت بالجهل في حمل ما لا تعلم؛ فجمعوا الغثَّ والسمين، والصحيح والسقيم، والحقَّ والكذب، في كتاب واحد وربما في ورقة واحدة.. ويدينون بالشَّيء وضده، ولا يعرفون ما في ذلك عليهم.. قد شغلوا أنفسهم بالاستكثار عن التدبر والاعتبار؛ فآلستهم تروي العلم، وقلوبهم قد خلت من الفهم.. غاية أحدهم معرفة الكنية العربية والاسم الغريب، والحديث المنكر.. وتجده قد جهل ما لا يكاد يسع أحداً جهله من علم صلاته وحجَّه وصيامه وزكاته.. وطائفة هي في الجهل كمثلك أو أشد، لم يُعنوا بحفظ سنة، ولا الوقوف على معانيها، ولا بأصل من القرآن، ولا اعتنوا بكتاب الله عزَّ وجلَّ فحفظوا تنزيله، ولا عرفوا ما للعلماء في تأويله، ولا وقفوا على أحكامه، ولا تفقَّهوا في حلاله وحرامه.. وقد اطَّرحوا علم السنن والآثار، وزهدوا فيها، وأضربوا عنها؛ فلم يعرفوا الإجماع من الاختلاف، ولا فرَّقوا بين التنازع والاتلاف، بل عوَّلوا على حفظ ما دُوِّن لهم من الرأي والاستحسان الذي كان عند العلماء آخر العلم والبيان.. وكان الأئمة يبيكون على ما سَلَفَ وسَبَقَ لهم من الفتوى فيه، ويودُّون أن حظَّهم السلامة منه.. ومن حجة هذه الطائفة فيما عوَّلوا عليه أنَّهم يَقْصُرُونَ وينزلون عن مراتب من له المراتب في الدين بجهلهم بأصوله، وأنَّهم مع الحاجة إليهم لا يستغنون عن أجوبة الناس في مسائلهم وأحكامهم؛ فلذلك اعتمدوا على ما قد كفاهم الجواب فيه غيرهم.. وهم مع ذلك لا ينفكُّون من ورود التَّوازل عليهم فيما لم يتقدَّمهم فيه إلى الجواب غيرهم؛ فهم يقيسون على ما حفظوا من تلك المسائل، ويفرضون الأحكام فيها، ويستدلُّون منها، ويتركون طريق الاستدلال من حيث استدل الأئمة وعلماء الأمة؛ فجعلوا ما يحتاج أن يستدل عليه دليلاً على غيره.. ولو علموا أصول الدين وطرق الأحكام وحفظوا السنن كان ذلك قوة لهم على ما ينزل بهم، ولكنهم جهلوا ذلك فعادوه، وعادوا صاحبه؛ فهم يفرطون في انتقاص الطائفة الأولى وتجهيلهم وعيبيهم، وتلك تعيب هذه بضروب من العيب، وكلهم يتجاوز الحدَّ في الذم، وعند كل واحدٍ من الطائفتين خيرٌ كثيرٌ، وعلمٌ كبيرٌ.. وأما أولئك فكالخزان =

وقال: «وأما علم الكلام فإن بلادنا (وإن كانت لم تتجاذب فيها الخصوم، ولا اختلفت فيها النحل؛ فقلّ لذلك تصرّفهم في هذا الباب): فهي على كلّ حالٍ غيرُ عريّة عنه، وقد كان فيهم قوم يذهبون إلى الاعتزال، يُنظّار على أصوله، ولهم فيه تواليف.. منهم خليل بن إسحاق^(١) ويحيى بن السمينة^(٢) والحاجب موسى بن حدير^(٣) وأخوه الوزير صاحب المظالم أحمد (وكان داعية إلى الاعتزال لا يستتر بذلك.. ولنا على مذهبنا الذي تخيرناه من مذاهب أصحاب الحديث كتاب في هذا المعنى^(٤) وهو وإن كان صغير

= الصيدلانيين، وهؤلاء في جهل معاني ما حملوه مثلهم إلا كالمعالجين بأيديهم لعل لا يقفون على حقيقة الداء المولّد لها ولا حقيقة طبيعة الدواء المعالج بها؛ فأولئك أقرب إلى السلامة في العاجل والآجل، وهؤلاء أكثر فائدة في العاجل وأكبر عذرًا في الآجل.. وإلى الله تعالى نفع في التوفيق لما يقرب من رضاه ويوجب السلامة من سخطه؛ فإنما ننال ذلك برحمته وفضله.. واعلم - يا أخي! -: أنّ المفرط في حفظ المولدات لا يؤمن عليه الجهل بكثير من السنن إذا لم يكن تقدّم علمه بها، وأن المفرط في حفظ طرق الآثار دون الوقوف على معانيها وما قاله الفقهاء فيها لصفّر من العلم، وكلاهما قانع بالشّم من الطعام، ومن الله التوفيق والحرمان، وهو حسبي وبه اعتصم.. وقال ١١١٦/٢: «والله لقد تجاوز الناس الحدّ في الغيبة والدّم؛ فلم يقنعوا بزم العائمة دون الخاصة، ولا بزم الجهال دون العلماء.. وهذا كله يحمل عليه الجهل والحسد».

(١) قال الأستاذ الدكتور إحسان عباس في تعليقه على نفع الطيب ١٧٦/٣: «لعل صوابه خليل بن عبد الملك - وهو من أصحاب ابن مسرة - وعليه درس ابن السمينة»، وأحال ترجمته إلى تاريخ الرواة للعلم لابن الفرضي، والتكملة لابن الأبار.

(٢) ذكر له كحالة في معجم المؤلفين ١٢٠/٤ أنه أبو بكر يحيى بن يحيى، وأن له كُتُأًا، وأنه توفي في حدود ٣١٦.

(٣) لم أجد عنه سوى قول الحميدي في جذوة المقتبس ص ٣١٦: «موسى بن محمد بن حدير الحاجب من أهل الأدب والشعر ذكره أبو محمد ابن حزم».. وابن عبد ربه صاحب «العقد الفريد» من آل حدير.

(٤) قال أستاذنا الدكتور إحسان عباس في تعليقه على نفع الطيب ١٧٧/٣: «أغلب الظن أن يعني المجلى وهو متن شرحه المحلى».. قال أبو عبد الرحمن: بل المراد كتاب التقريب لحدود المنطق.. والمعنى أنه ألف كتابه في المنطق على مذهبه في الأخذ بالظاهر؛ وذلك من ناحية ما أضافه من تفسير وتمثيل واستدلال؛ إذن المراد بيقين كتاب التقريب؛ لسببين: أولهما: أن السياق عن علم الكلام، وقد رأينا العتقى يجعل الكلام والمنطق واحدًا. =

الجرم قليل عدد الورق، يزيد على المائتين زيادة يسيرة؛ فعظيم الفائدة؛ لأننا أسقطنا فيه المشاغب كلها، وأضربنا عن التطويل جملةً، واقتصرنا على البراهين المنتخبة من المقدمات الصّحاح الراجعة إلى شهادة الحسّ وبديهة العقل لها بالصحة.. ولنا فيما تحقّقنا به تأليف جمّة: منها ما قد تمّ، ومنها ما شارف على التمام، ومنها ما قد مضى منه صدرٌ، ويعينُ الله تعالى على باقيه...^(١) لم نقصد به قصد مباهاة فنذكرها، ولا أردنا السمعة فنسميها، والمراد بها ربنا جل وجهه.. وهو ولي العون فيها، والمليّ بالمجازاة عليها.. وما كان الله تعالى فسيّدو، وحسبنا الله ونعم الوكيل^(٢).

قال أبو عبدالرحمن: تركيبة أبي محمد رحمه الله علماً وذكاءً وشجاعة وزهداً في الدنيا والجاه والمنصب كل ذلك - بعون الله وتوفيقه - جعله هضبة صلبة شماء أمام ازدراء العوام وتنغيصهم؛ فأعلن ما انفرد به من علم واجتهاد غير هيّاب؛ فكان الناهض الفائت المطفّف المستولي على الأمد.. وما سرده تجربة يعيشها بسبب تأليفه في علوم الأوائل ولا سيما المنطق، وتجد نماذج التهويش العامي في رسالتي ابن البارية التي ردّ عليها أبو محمد برسالة «الهاتف من بُعد»، ورسالة العتقيّ التي ردّ عليها برسالة سُميت «رسالتان له أجاب فيهما عن رسالتين سئل فيهما سؤال التعنيف».

قال أبو عبدالرحمن: الرسالتان تشملان الرد على الهاتف، والرد على العتقيّ الذي يعيب أبا محمد بأنه يرُدُّ على الشرعيّ بالمنطقي^(٣).

= وثانيهما: أن وصف أبي محمد لا ينطبق على المجلي؛ فهو كتاب مختصر صامت ليس فيه من البرهنة شيء.. والوصف حجماً وموضوعاً ينطبق على التقريب، وقد ظنه نصيراً لمذهبه الذي تخيره في الأخذ بالظاهر على مذهب أهل الحديث.

(١) قال أبو عبدالرحمن: هذا أحد البراهين على ما أسلفته من مراوحة الإمام أبي محمد في التأليف؛ فيشتغل في تأليف، ثم يشتغل في تأليف آخر، ثم يعود إلى إكمال تأليفه الأول وهكذا.

(٢) نفح الطيب ١٧٦/٢ - ١٧٧.

(٣) رسالتان أجاب فيهما على رسالتين سئل فيهما سؤال التعنيف/ ضمن رسائل ابن حزم ٧٣/٣ بتحقيق الدكتور إحسان عباس/ المؤسسة العربية للدراسات والنشر/ طبعتهم الثانية عام ١٩٨٧م.

قال أبو عبد الرحمن: أبو محمد بنظرية المعرفة جعل العقل نصيراً للشرع فهماً له ودفاعاً عنه، وأما منطق أرسطو الصوري فقد حرّف أبا محمد عن ظاهره الخيرة تطبيقاً.. إلا أنه ظنّ أن المنطق محصّل للحقائق؛ فجعله أداة اجتهد؛ لهذا تبرّأ من تهمة العتقي بقوله: «وأما قولهم: «إننا نردُّ بالمنطقي على الشرعي» فكذب وجهل ومكابرة، ونحن الداعون إلى الشرع؛ لأننا إنما ندعو الناس إلى كتاب الله تعالى الذي: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبُطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٢]، وإلى بيان رسول الله ﷺ الذي أمره الله تعالى بالبيان عنه، وإلى إجماع الصحابة رضوان الله عليهم؛ فكيف يردُّ على الشرعيّ من هذه صفته؟.. إنما يردُّ على الشرعي من يُدعى إلى كلام الله تعالى، وكلام نبيه محمد ﷺ، وإجماع الصحابة رضي الله عنهم؛ فيعارض ذلك برأيه، ويُعرض عن ذلك إلى قياسه إن كان عند نفسه ممن يفهم، أو إلى تقليده إن كان مقصّراً معترفاً بتقصيره؛ فلينظروا هم ونحن في هاتين الصفتين: من الجاهل لكل صفةٍ منهما، ثم لينظر كل واحدٍ ممّا الجزاء من المليّ بالمجازاة؛ من الذي لا إله إلا هو؟!»^(١).

وقال العتقي: «وإن معنى الفقه غير معنى الكلام؛ فخلّوا كتاب حدّ المنطق لأجل ذلك، ولما فيه من التعميق، والعرض، وترتيب الهيئات»^(٢) فردّ عليه أبو محمد بقوله: «إنّ هذا من ذلك الباطل.. ليت شعري أدخل حدّ المنطق في السنن؟.. إنّ هذا لعجب عجيب؛ ومن كانت هذه منزلته من الفهم ما كان حقّه أن يعود إلا إلى كتّاب الهجاء»^(٣) ومن طرائف الدهر قولهم: (إن في حدّ المنطق ترتيب الهيئات).. وهذا أمرٌ ما علمه قطّ أحدٌ في حدّ المنطق، ونسأل هؤلاء السعوات^(٤) عن حدّ المنطق هذا الذي يذمونه: هل عرفوه، أم

(١) المصدر السابق ص ٧٤ - ٧٥.

(٢) المصدر السابق ضمن رسائل ابن حزم ٨٦/٣.

(٣) قال الإمام أبو محمد رحمه الله:

ولا فعودوا للمكاتب بدءاً فكم دون ما تبغون لله من شبر

(٤) احتمل أستاذنا الدكتور إحسان أن تكون: «البيغوات».. قال أبو عبد الرحمن: السعويّ - نسبة على صيغة المبالغة - لمن يسعى فيما لا يعنيه؛ فلعلّ جمعها على السعوات من الكلام الدارج عندهم في الجمع على غير قياس.

لم يعرفوه؟.. فإن كانوا عرفوه فليبينوا لنا ما وجدوا فيه من المنكرات، وإن كانوا لم يعرفوه فكيف يستحلُّون أن يذموا ما لم يعرفوه؟.. ألم يسمعو قول الله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾ [يونس: ٣٩].. ولكنَّ إعراضهم عن القرآن إلى ما يطول عليه ندمهم يوم القيامة: هو الذي أوقعهم في الفضائح والقبائح.. ونعوذ بالله من الخذلان»^(١).

وأورد أبو محمد خلال ذلك كُليمة نفيسة شبيهة بكلمة الإمام الشافعي في: «الرسالة»، أوردتها بكتابي: «هذه ظاهريتي».. قال أبو محمد: «ولا بدَّ لطالب الحقائق من أن يسمع حجة كل قائل؛ فإذا أظهر البرهان لزمه الانقياد والرجوع إليه وإلا فهو فاسقٌ.. والبرهان لا يجوز أن يعارضه برهان آخر؛ فالحق لا يكون شيئين مختلفين، ولا يمكن ذلك أصلاً.. والحق مبينٌ في الملل والديانات بموجب العقل والبراهين الراجعة إلى أول الحسِّ والضرورة؛ فلا بدَّ لمن أراد الوقوف على الحقائق من طلب العلم المؤدِّي إلى معرفة البرهان.. والحق يستبين في التحلُّ بالرجوع إلى القرآن الذي اتَّفقت عليه الفرق، وإلى الإجماع المتيقَّن؛ فلا بدَّ لمن أراد الوقوف على الحقائق في ذلك الوقوف على ما أوجبه القرآن وصحَّ به الإجماع.. والحق يتبيَّن فيما اختلف فيه العلماء بالرجوع إلى ما افترض الله تعالى الرجوع إليه من أحكام القرآن والسنن المسندة إلى رسول الله ﷺ؛ فوجب على كل مسلم طلب ما يلزمه من ذلك والبحث عنه واعتقاده الحقَّ إذا صحَّ عنده.. وكل هذا لا يُدرك بالأمانى الفاسدة، ولا بالأهزار الباردة، ولا بالدعاوى الكاذبة.. لكن يطلب أحكام القرآن، والبحث عن الحديث وضبطه والاشتغال به عما لا يُجدي ولا يُغني»^(٢).

[موقف الأندلسيين من علوم الأوائل].

ولقد تفصَّى القاضي صاعد بن أحمد تلميذ ابن حزم من حال علوم الأوائل بالأندلس ما لم يتقصَّه شيخه أبو محمد؛ فقال: «وأما الأندلس فكان فيها أيضاً بعد تغلب بني أمية عليها جماعة عُنت بطلب الفلسفة،

(١) المصدر السابق/ ضمن رسائل ابن حزم ٨٦/٣ - ٨٧.

(٢) المصدر السابق/ ضمن رسائل ابن حزم ٩٧/٣.

ونالت أجزاء كثيرة منها.. وكانت الأندلس قبل ذلك في الزمان القديم خالية من العلم.. لم يشتهر عندنا في أهلها أحدٌ بالاعتناء به.. إلا أنه يوجد فيها طلسمات قديمة في مواضع مختلفة وقع الإجماع على أنّها من عمل ملوك رومية؛ إذ كانت الأندلس منتظمة لمملكتهم.. ولم تزل على ذلك عاطلة من الحكمة إلى أن افتتحها المسلمون في شهر رمضان سنة اثنتين^(١) وتسعين من الهجرة، وتمادت على ذلك أيضًا.. لا يُعنى أهلها من العلوم إلا بعلم الشريعة وعلم اللغة، إلى أن توطّد الملكُ فيها لبني أمية، وبَعُدَ عَهْدُ أهلها بالفتنة؛ فتحرّك ذوو الفهم والهمم منهم بطلب العلوم، وتنَبَّهوا لإثارة الحقائق على حسب ما يأتي ذكره بعد هذا، إن شاء الله تعالى.. أما دين أهل الأندلس فدين الروم من الصابئة أولاً، ثم النصرانية أخيرًا إلى أن افتتحها المسلمون في التاريخ الذي ذكرناه.. وأما ملكهم فكان لطوائف من الأمم مختلفة تداولوها أمةً بعد أمة؛ فمن تلك الأمم الروم، وكان عمالهم ينزلون مدينة طالقة العتيقة المجاورة لأشبيلية، واتصل ملكهم بها زمانًا طويلًا إلى أن غلبهم عليها القوط؛ فانْتَسَخَ^(٢) البلد الرومي منها، واتخذ القوط مدينة طليطلة من مدائن العتيقة قاعدةً لملكهم، وملكوا الأندلس أفخم ملك قريبًا من ثلاث مئة سنة إلى أن غلبهم المسلمون عليها في التاريخ الذي قدمنا ذكره، واقعد ملوكهم قرطبةً وطنًا، ولم يزل مركز ملك المسلمين بها إلى زمان الفتنة وانتشار الأمر على بني أمية؛ فافترق عند ذلك شمل الملك بالأندلس، وصار إلى عدّة من الرؤساء حالهم كحال ملوك الطوائف من الفرس^(٣)... ثم قال: «ولنعد إلى ذكر علمائها الذين هم غرضنا من ذكرها؛ فنقول: إنه لما كان وسط المئة الثالثة من تاريخ الهجرة (وذلك في أيام الأمير الخامس من ملوك بني أمية، وهو محمد بن عبدالرحمن بن الحكم بن هشام بن عبدالرحمن الداخل إلى

(١) في الأصل المطبوع: اثنتين.

(٢) يعني أن القوط لم يرغبوا عاصمة الروم عاصمةً لهم، واتخذوا غيرها عاصمةً لهم.

(٣) طبقات الأمم ص ١٥٥ - ١٥٧ بتحقيق حياة بو علوان/ دار الطليعة ببيروت/ طبعتهم الأولى عام ١٩٨٥م.

الأندلس ابن هشام بن عبد الملك بن مروان بن أبي العاص بن أمية) تحرك أفراد من الناس إلى طلب العلوم، ولم يزالوا يظهرون ظهوراً غير شائع في قريب وسط المئة الرابعة؛ فكان ممن اشتهر من العلماء ما بين هاتين المئتين، وغني بعلم الحساب والنجوم: أبو عبيدة مسلم بن أحمد بن أبي عبيدة الليثي المعروف بصاحب القِبْلَة.. وإنما عُرف بذلك؛ لأنه كان يشرق كثيراً في صلاته، وكان عالماً بحركات الكواكب وأحكامها، وكان مع ذلك صاحب فقه وحديث، ورحل إلى المشرق؛ فسمع بمكة من علي بن عبدالعزيز، وبمصر من المُنْزِي، والربيع بن سليمان المؤدّن، ويونس بن عبد الأعلى، ومحمد بن عبدالله بن عبد الحكم، وجماعة سواهم.. وفيه يقول أحمد بن محمد بن عبد ربّه الشاعر:

أبا عُبَيْدَةَ ما السُّؤال عن خبر	يحكيه إلا سؤالاً للذي سألا
أبيت إلا شذوذاً عن جماعتنا	ولم يُصب رَأْيٌ مَن أَرَجَا ولا اعتزلا
كذلك القِبْلَةُ الأولى مُبَدَّلَةٌ	وقد أَبَيْتَ فما تَبْغِي بها بدلا
رَعِمْتَ بَهْرَامَ أو بَيَذَخْتَ يَزْزُقُنَا	لا بل عطاردَ أو بَرْجِيسَ أو زُحْلا
وقلت: إِنَّ جَمِيعَ الخَلْقِ في فَلَكٍ	بهم يحيط وفيهم يَفْصِمُ الأَجْلا
والأرض كورِيَّة حَفَّ السماء بها	فَوْقًا وَتَحْتًا وصارت نُقْطَةً مثلاً
صَيَفُ الجَنُوبِ شِتَاءٌ للشمال بها	قد صار بينهما هذا وذا دولا
فإنَّ كانوا في صَنَعَا وَقَرُطَبَةٍ	بردٌ وأيلولُ يُذْكي فيهما الشُّعْلا
هذا الدليل ولا قولٌ عززت به ^(١)	من القوانين تجلي القول والعمللا
كما استمرَّ ابن موسى في غوايته	فوعرَّ السهل حتى خلته جبلا
أَبْلِغْ معاوية المصغى لقولهما	أنى كفرت بما قالوا وما فعلا !

ابن موسى هو قاسم بن موسى المعروف بالأقشتين الكاتب، ومعاوية هو أحد القرشيين الشبانسيين.. وتوفي أبو عبيدة هذا في سنة خمس وتسعين ومئتين.. ومنهم يحيى المعروف بابن السَّمينَة من أهل قرطبة.. كان

(١) لعل معنى عززت في هذا السياق: نصرت.

بصيرًا بالحساب والنجوم والطب، متصرفًا في العلوم، متفنيًا في ضروب المعارف، بارعًا في علم النحو واللغة والعروض ومعاني الشعر والفقه والحديث والأخبار والجدل، وكان معتزلي المذهب، ورحل إلى المشرق، ثم انصرف، وتوفي في سنة خمس عشرة وثلاث مئة.. ومنهم محمد بن إسماعيل المعروف بالحكيم كان عالمًا بالحساب والمنطق، دقيق الذهن، لطيف الخاطر، وكان مع ذلك نحويًا ولغويًا، وتوفي سنة إحدى وثلاثين وثلاث مئة.. ثم لما مضى صدر من المئة الرابعة انتدبه الأمير الحكم المستنصر بالله بن عبدالرحمن الناصر لدين الله (وذلك في أيام أبيه) إلى العناية بالعلوم وإيثار أهلها، واستجلب من بغداد ومصر وغيرهما من ديار المشرق عيون التّوَاليف الجليلة، والمصنّفات الغريبة في العلوم القديمة والحديثة، وجمع فيها في بقية أيام أبيه.. ثم في مدة ملكه من بعده ما كان يضاهي ما جمعه ملوك بني العباس في الأزمان الطويلة؛ وتهيأ له ذلك بفرط محبته للعلم، وبعد همته في اكتساب الفضائل، وسمو نفسه إلى التشبه بأهل الحكمة من الملوك؛ فكثر تحرُّك الناس في زمانه إلى قراءة كتب الأوائل وتعلُّم مذاهبهم، ثم توفي في شهر صفر من سنة ست وستين وثلاث مئة.. وولي بعده ابنه هشام المؤيد بالله (وهو يومئذ غلام لم يحتلم بعد)؛ فتغلَّب على تدبير ملكه بالأندلس حاجبه أبو عامر محمد بن عبدالله بن محمد بن عبدالله بن أبي عامر محمد بن الوليد بن يزيد بن عبدالملك بن عامر المعافري القحطاني، وعمد أول تغلبه عليه إلى خزائن أبيه الحكم الجامعة للكتب المذكورة وغيرها، وأبرز ما فيها من ضروب التّوَاليف بمحضر خواصه من أهل العلم بالدين، وأمرهم بإخراج ما في جُمَلتها من كتب العلوم القديمة المؤلَّفة في المنطق وعلم النجوم وغير ذلك من علوم الأوائل؛ حاشى كتب الطب والحساب؛ فلما تميَّزت من سائر الكتب المؤلَّفة في اللغة والنحو، والأشعار والأخبار، والطب، والفقه والحديث، وغير ذلك من العلوم المباحة بمذاهب الأندلس - إلا ما أفلت منها، وذلك أقلها -؛ فأمر بإحراقها وإفسادها؛ فأحرق بعضها، وطرح بعضها في آبار القصر، وهبَّل عليها التراب والحجارة، وعُيِّرَت بضروب من

التغابير^(١) وفعل ذلك تحببًا إلى عوامِّ الأندلس، وتقيبًا لمذهب الخليفة الحكم عندهم؛ إذ كانت تلك العلوم مهجورةً عند أسلافهم، مذمومةً بالسنة رؤسائهم.. وكان كلُّ من قرأها متَّهمًا عندهم بالخروج عن الملة، مظنونًا به الإلحاد^(٢) في الشريعة؛ فسكن أكثر من كان تحرَّك للحكمة عند ذلك، وخدمت نفوسهم، وتستروا بما كان عندهم من تلك العلوم.. ولم يزل أولو النباهة مذ ذلك يكتمون لما^(٣) يعرفونه منها، ويظهرون ما يجوز لهم منه^(٤) من الحساب والفرائض والطب وما أشبه ذلك.. إلى أن انقرضت دولة بني أمية من الأندلس، واقترب الملك على جماعة من المخربين عليهم في صدر المئة الخامسة من الهجرة، وصاروا طوائف، واقتعد كل واحد منهم قاعدة من أمهات البلاد بالأندلس؛ فانشغل بهم ملوك الحاضرة العظمى قرطبة عن امتحان الناس، والتعقب عليهم.. واضطرتهم الفتنة إلى

(١) قال أبو عبد الرحمن: بثسما فعله هذا الشقي الذي كان حكمه بداية انحلال الدولة الأموية - دولة العرب والمسلمين -، وكانت غزواته الخاطفة دافع تجمع لدول العدو إلى أن سقطت الأندلس بأيديهم؛ فلم تعد بلادًا عربية ولا إسلامية.. وبعد الإمام ابن حزم وتلميذه صاعد بعشرات السنين يحدثنا يوسف بن محمد بن طلحوس [٦٢٠ هـ] في كتابه «المدخل لصناعة المنطق» - كما في بحث رافائيل رامون عن الفكر اليوناني في فلسفة ابن حزم -: أن المنطق مهمل عند الأندلسيين، وأن الدهماء والعلماء يهتمون العارف به بالكفر.

قال عبدالحق التركماني عفا الله عنه: كتاب ابن طلحوس طبعه أسين بلاصيوس في مدريد سنة (١٩١٦م)، وقد وقفت عليه، وفيه نقص، وذكر في مقدمته بعض ما يتعلق بدخول العلوم إلى الأندلس، ومواقف أهلها منها، ومما قاله (ص: ٨): «لم يبق علم لم يتداوله علماء الإسلام حتى تكثرت التآليف فيه، والمذاكرة بينهم بسببه في المجالس، حتى يتهدَّب ويُخلَّص، ويُغلب من الغرابة إلى حيث بلغت سائر العلوم التي تداولوها؛ إلا صناعة المنطق، فإنِّي رأيتها مرفوضةً عندهم، مطروحةً لديهم، لا يحفل بها، ولا يلتفت إليها، وزيادةً إلى هذا: أنَّ أهل زماننا ينفرون عنها، ويُنفرون، ويرمون العالم بها بالبدع والزندقة، وقد اشترك في هذا الأمر منهم دهاؤهم وعلماءهم».

(٢) في الأصل المطبوع: بالإلحاد.

(٣) كتم تتعدى مباشرة بدون حرف الجر.

(٤) هكذا في الأصل المطبوع، والصواب: منها.. أي من العلوم.

بيع ما كان بقي بقصر قرطبة من ذخائر ملوك الجماعة من الكتب وسائر المتاع؛ فبيع بأوكس ثمن وأتفه قيمة، وانتشرت تلك الكتب بأقطار الأندلس، ووجدوا في خلالها أعلاماً^(١) من العلوم القديمة كانت أفلتت من أيدي الممتحنين لخزانة الحكم أيام المنصور بن أبي عامر.. وأظهر أيضاً كل من كان عنده من الرغبة بشيء منها ما كان لديه؛ فلم تزل الرغبة ترتفع من حينئذ في طلب العلم القديم شيئاً فشيئاً، وقواعد الطوائف تتبصر قليلاً قليلاً إلى وقتنا هذا؛ فالحال - نحمد الله تعالى! - أفضل ما كانت بالأندلس في إباحة تلك العلوم والإعراض عن تحجير طلبها.. إلا أن زهد الملوك في هذه العلوم وغيرها، واشتغال الخواطر بما دهم الثُّغور من تغلب المشركين عاماً فعاماً على أطرافها، وضعف أهلها عن مدافعتهم عنها: قلل طلاب العلم، وصيّرهم أفراداً بالأندلس^(٢) ثم ساق صاعد أحوال علوم الأوائل بالأندلس ويهملنا منها ما ذكره عن المنطق؛ فقد ذكر عبدالرحمن بن إسماعيل بن بدر المعروف بالإقليدسي، وأنه معنيٌّ بصناعة المنطق، وأنَّ له تأليفاً مشهوراً في اختصار الكتب الثمانية المنطقية.. وذكر أبا عثمان سعيد بن فتحون بن مكرم السرقسطي الملقب بالحمار، وأنه نالته محنة في أيام المنصور بن أبي عامر أدته بعد الخروج من السجن إلى مغادرة الأندلس؛ فتوفي في جزيرة صقلية^(٣)، وذكر أبا مسلم عمر بن أحمد بن خلدون الحضرمي من أشرف أشبيلية، وأنه متصرف في علوم الفلسفة^(٤)

(١) قال التركماني: الأعلام جمع علق، وهو النفيس من كل شيء. ويقال: هذا الشيء علقٌ مَضِيَّةٌ، أي: يُضَنُّ به. انظر: «لسان العرب» مادة (علق). وورد في مطبوع «الطبقات»: (أعلاماً)، وأشار محققه إلى أنها وردت في نسخة: (أعلاماً). قلت: وهذا هو الصواب.

(٢) طبقات الأمم ص ١٥٦ - ١٥٨.

(٣) طبقات الأمم ١٦٧ - ١٦٨. قال أبو عبدالرحمن: وبهذا الجمود جمد أذكاء المسلمين على الآداب والنظريات، وارتحل العلم المادي إلى أوروبا.. وممن امتحن مثله - كما في طبقات الأمم ص ١٧٦ -: الحسين بن حي التجيبي؛ فخرج إلى مصر، ثم إلى اليمن، ثم عاد إلى مصر، ثم إلى اليمن وتوفي بها.

(٤) طبقات الأمم ص ١٧٢ - ١٧٣.

وذكر الحسن بن عبدالرحمن ابن الجلاب معاصرة، وأبا الوليد هشام بن هشام بن خالد الكنانى الطليلطلى المعروف بابن الوقشى، وهو شىخ لصاعد^(١) وقال: «وأما أبو عامر ابن الأمير ابن هود فهو منفرد بعلم المنطق والعناية بالعلم الطبيعى والعلم الإلهى»^(٢) ثم لما ذكر صاعد الإمام أبا محمد ابن حزم قال: «ومنهم أبو الحسن على بن محمد بن سيده الأعمى (وكان أبوه أيضًا أعمى) عني بعلم المنطق عناية طويلة، وألف فيه تأليفًا كثيرًا مبسوطًا ذهب فيه مذهب متى بن يونس، وهو بعد هذا أعلم الأندلس قاطبة بالنحو واللغة والأشعار وأحفظهم لذلك؛ حتى أنه يستظهر كثيرًا من المصنّفات فيها كالغريب المصنّف وإصلاح المنطق، وله في اللغة تواليف جليّة منها الكتاب المحكم المحيط والأعظم مرتب على حروف المعجم، ومنها الكتاب المخصّص مرتب على الأبواب كالغريب المصنّف، ومنها شرح إصلاح المنطق، وشرح كتاب الحماسة وغير ذلك.. وتوفي رحمه الله في سنة ثمان وخمسين وأربع مئة وهو قد بلغ ستين سنة أو نحوها.. فهؤلاء مشاهير أهل البرهان من علماء الأندلس، وأما العلم الطبيعى والعلم الإلهى لم^(٣) يُغنَ أحد من أهل الأندلس بهما كثير عناية، ولا أعلم من عني بهما إلا أبا عبدالله محمد بن عبدالله بن حامد المعروف بابن النبّاش البجاني، وسيأتي ذكره في الأطباء، وأبا عامر ابن الأمير ابن هود، وأبا الفضل بن حسداى الإسرائيلى^(٤).

وذكر محمد بن عبدون الجبلى الذى رحل إلى المشرق سنة ٣٤٧ هـ، ودخل البصرة ومصر.. قال: «ودبر مارستانها، ومهر بالطب ونبل فيه، وأحكم كثيرًا من أصوله، وعانى صناعة المنطق عناية صحيحة.. وكان شىخه فيها أبا سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستانى

(١) طبقات الأمم ص ١٧٨ - ١٧٩.

(٢) طبقات الأمم ص ١٨١.

(٣) هكذا في الأصل المطبوع، الصواب: فلم.

(٤) طبقات الأمم ص ١٨٤ - ١٨٥.

البغدادى^(١)، ثم رجع إلى الأندلس سنة ستين وثلاث مئة؛ فخدم المستنصر بالله في الطب^(٢).

وذكر أبا عثمان سعيد بن محمد البغونش الطليطلي قال: «ثم رحل إلى قرطبة لطلب العلم بها؛ فأخذ عن مسلمة بن أحمد علم العدد والهندسة، وعن محمد بن عبدون الجبلي وسليمان بن جلجل ومحمد بن الشناعة ونظرائهم علم الطب، ثم انصرف إلى طليطلة، واتصل بها بأميرها الظافر إسماعيل بن عامر بن مطرف بن ذي الثَّون، وحظي عنده، وكان أحد مدبري دولته، ولقيته أنا فيها بعد ذلك في صدر دولة المأمون ذي المجد بن يحيى بن الظافر إسماعيل بن ذي النون، وقد ترك قراءة العلوم، وأقبل على قراءة القرآن ولزوم داره والانقباض عن الناس؛ فلقيت منه رجلاً عاقلاً، جميل الذكر والمذهب، حسن السيرة، نظيف الثياب، ذا كتب جليلة في أنواع الفلسفة وضروب الحكمة.. وتبينت منه أنه كان قرأ الهندسة وفهمها، وقرأ المنطق وضبط كثيراً منه ثم أعرض عن ذلك وتشاغل بكتب جالينوس وجمعها وتناولها بتصحيحه ومعاناته؛ فحصل بتلك العناية على فهم كثير منها.. ولم يكن له دربةٌ بعلاج المرضى، ولا طبيعة نافذة في فهم الأمراض، وتوفي عند صلاة الصبح من يوم الثلاثاء أول يوم من رجب سنة أربع وأربعين وأربع مئة.. وأخبرني رحمه الله: أنه ولد سنة تسع وستين وثلاث مئة؛ فكان إذ توفي ابن خمس وسبعين سنة.. ومنهم الوزير أبو المطرف بن عبدالرحمن بن محمد بن عبدالكبير بن يحيى بن واقد بن محمد اللخمي (ت: ٤٠٠ هـ/ ١٠١٠ م) أحد أشراف أهل الأندلس وذوي السلف الصالح منهم والسابقة القديمة فيهم.. عُني عناية بالغة بقراءة كتب جالينوس

(١) ترجم له الصفدي في الرافعي بالوفيات ١٣٨/٣، ووصفه بالمنطقي، وذكر من كتبه: مقالة في قوى مراتب الإنسان، وكلام في المنطق - في مسائل عدة سئل عنها -، ومسائل حكيمية، وملح ونوادر، ومقالة في الأجرام العلوية.. وأحال المحقق ترجمته للفهرست لابن النديم، وعيون الأنباء لابن أبي أصيبعة، وتاريخ حكماء الإسلام للبيهقي، وتاريخ الحكماء للقفطي، والمقابسات لأبي حيان، والأعلام للزركلي.

(٢) طبقات الأمم ص ١٩١ - ١٩٢.

وتفهمها، ومطالعة كتب أرسطوطاليس وغيره من الفلاسفة»^(١).

وذكر أبا عبدالله محمد بن عبدالله حامد البجائي المعروف بابن النباش مُعْتَنِ بصناعة الطب، منتصبٌ لعلاج المرضى، ذي^(٢) معرفة جيدة بالعلم الطبيعي، ومشاركة في العلم الإلهي، وتحقق بعلم الأخلاق والسياسة.. له بصر بصناعة المنطق، ولا كبير حظ عنده من العلم الرياضي، وهو بجهة مرسية في وقتنا هذا»^(٣).

وذكر من أحداث عصره وممن اعتنى بطلب الفلسفة أبو الحسن عبدالرحمن بن خلف بن عساكر الدارمي ممن اعتنى بكتب جالينوس عناية صالحة، وقرأ كثيرًا منها على أبي عثمان سعيد بن محمد بن بغونش، وله نفوذ وطبع فاضل في المعاناة، ومنزع حسن في العلاج، وهو مع ذلك صنَّع اليدين، متصرفًا في ضروب من الأعمال اللطيفة والصناعات الدقيقة، وهو في وقتنا هذا معنيٌّ بصناعة الهندسة والمنطق ساع في نيلهما.. وله من جودة القريحة وصحة الفهم ما يمكنه البلوغ إلى المراتب الرفيعة من الفلسفة إن أعانه جدُّ^(٤) وساعدته حال^(٥).

[مسألة التأنيف]

ومن المسائل التي أصلها أبو محمد في التقريب مسألة التأنيف^(٦)، قال رحمه الله: «وأما قول القائل: (فلان لا يظلم في حبة خردل) فلا يفهم من ذلك عند التحقيق وترك المسامحة إلا ما اقتضاه اللفظ خاصة: من أنه لا يظلم في الخردل خاصة.. وهذا الذي وُضِعَ له اللفظ في اللغة.. ولا يفهم

(١) طبقات الأمم ص ١٩٤ - ١٩٥.

(٢) أعربها وصفًا لابن المجرورة، والأصح وصف «أبو عبدالله»؛ فتكون العبارة: «ذو».

(٣) طبقات الأمم ص ١٩٨.

(٤) الأولى: إن أعانه الله وهبًا له حظًا.

(٥) طبقات الأمم ص ١٨٩ - ١٩٨.

(٦) وهي قول: «أف» التي غلبت استعمالها للتقرُّز والتبرُّم، وندر استعمالها للنفس الخارج من الغمِّ إلا مع دلالة خارجية.

من ذلك أنه لا يظلم في الآطام والضياع والدور؛ لأن الضياع والدور لا تسمى خردلاً أصلاً.. ولكن إن قال قائل: (لا يظلم الناس، أو قال لا يظلم في شيء)؛ فحينئذ يُعَمُّ بالتَّقي كل ما وقع عليه اسم ظلم، فإن لم يكن هذا فلا يُعْنَى عُلِّقَتْ في الأسماء على المسمَّيات، وثبت في العقول أنه لا بيان إلا بالألفاظ المعبر عن المعاني التي أوقعت عليها في اللغة.. هذا ما لا يُعلم أحدٌ سواه إلا مغالط لنفسه، مكابرٌ لحسِّه، مسامحٌ حيث لا تنبغي المسامحة.. وكذلك قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمْ أَفٍ﴾ [الإسراء: ٢٣] فإنَّه لا يفهم من اللفظ أصلاً إلا منع أف فقط.. وأما القتل والضرب وغير ذلك فلا منع منه في هذا اللفظ أصلاً؛ لأن كل ذلك لا يسمَّى (أف)^(١) ولا يعبر عنه بأف.. ولو أن إنساناً قتل آخر، وأخبر عنه مخبر، وشهد شاهد: أنه قال له: (أف) لكان كاذباً، وشاهد زور، وآتياً كبيرة من الكبائر بحكم المختار للوسائط بيننا وبين الواحد الأول ﷺ عز باعته وجل^(٢) إذ قضى أن شهادة الزور من الكبائر؛ فمن لم يردعه فُبح الخروج عن المعقول فليردعه خوف النكال الشديد يوم الجزاء نعوذ بالله من ذلك.. ولو أن حالفاً حلف على القاتل: أنه قال للمقتول: (أف) لكانت يمينه غموساً؛ فكيف استجاز من يصف نفسه بالفهم أن يقضي قضاءً يُقرُّ به على نفسه أنه كاذب إذا حقق الحكم؟.. ولعمري إن كثيراً منهم لأفاضل فهماء، أخيارٌ صالحون، معظَّمون باستحقاقهم، ولكن النقص لم يعر منه بشر إلا المعصومين بالقوى الإلهية من الأنبياء عليهم السلام خاصة.. وزلة العالم مؤذية جداً، ولو لم تغدُه إلى غيره لقل ضررها^(٣)، لكن لما قال الله عز وجل: ﴿وَالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [الإسراء: ٢٣]: اقتضت هذه اللفظة إتيان كل ما يسمى إحساناً، ودفع كل ما

(١) أف يسكون الفاء المشددة على الحكاية.

(٢) في هذا الأسلوب التواء، ولو قال: «بحكم محمد رسول الله ﷺ الذي جعله واسطة بينه وبين خلقه في تبليغ شرعه» لكان أولى.

(٣) أخرج الإمام أبو عمر ابن عبد البر في «جامع بيان العلم» ٩٧٩/٢ (١٨٦٧) بإسناد صحيح - كما قال محققه - عن عمر رضي الله عنه، قال: ثلاث يهدمن الدين: زلة عالم، وجدال منافق بالقرآن، وأئمة مضلون.

يسمى إساءة؛ لأن الإساءة ضد الإحسان، والإحسان واجب؛ فالإساءة ممنوعة؛ لأن قولك: (أحسن إلى فلان) يقوم مقام قولك: لا تسئ إليه، وذلك معنى مقتضاه فقط.

وأما قولك: (لا تسئ إليه) فليس فيه الإحسان إليه، وكذلك إذا قلت: (لا تحسن إليه) فليس فيه أن تسئ إليه أصلاً؛ لأن هذا من الأضداد التي بينها وسائط، والوسيطه ههنا - التي بين الإساءة والإحسان - : المتاركة.. وأما إذا قلت: (أسئ إلى فلان) ففيه رفع الإحسان عنه؛ لأن الضد يدفع الضد.. إذا وقع أحدهما بطل الآخر؛ فتدبر هذه المعاني تستضيء في جميع مطلوباتك بالنور الذي منحك خالقك تعالى، وقرب به شبهك من الملائكة، وأبانك عن البهائم، وإلا كنت كخابط عشواء حيران لا يدري ما يقدم عليه بالحقيقة ولا ما يترك باليقين.. لكن بالجسر والهجمة اللذين لعلهما يوردانك المتالف، ويقذفانك في المهالك.. هداانا الله وإياك بمنه^(١).

قال أبو عبد الرحمن: أبو محمد لا يُبيح ما فوق الأف من الأذى، ولكنَّ عَدَمَ إباحته بأدلة أخرى غير ظاهر الآية من سورة الإسراء.. والمحقق عندي أن النهي عما فوق الأف ثابت بظاهر الآية المذكورة، وقبل بيان ذلك أحبُّ أن أستعرض رأي أبي محمد في غير كتاب التقريب.. قال أبو محمد رحمه الله: «فمما شغبوا به أن قالوا: قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿فَلَا تَقُلْ لِّمَنَّا أُنِيَ﴾ [الإسراء: ٢٣]؛ فوجب إذ منع من قول (أف) للوالدين أن يكون ضربهما أو قتلهما أيضاً ممنوعاً؛ لأنهما أولى من قول (أف).. وقال تعالى: ﴿وَأَتَيْنَتْهُ إِحْدَاهُمَا قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوهَا مِنْهُ شَيْئًا﴾ [النساء: ٢٠].. قالوا: فوجب أن ما فوق القنطار وما دونه داخل كل ذلك في حكم القنطار في المنع من أخذه.. وقال تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَتْ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا﴾ [الأنبياء: ٤٧].. قالوا: فعلمنا أنَّ ما دون مِثْقَالِ حبة وما فوقها داخلان في حكم مِثْقَالِ حبة الخردل (أنه تعالى يأتي بها).. وقال تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (٧) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ (٨) [الزلزلة: ٧ - ٨]..

(١) «التقريب» (ص: ٥٣٥ - ٥٣٧).

قالوا: فعلمنا أن ما فوق مئقال الذرة وما دونها يُرى أيضًا.. وقال تعالى: ﴿وَمِنَ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥].. قالوا: فعلمنا أن ما فوق القنطار والدينار وما دونهما في حكم القنطار والدينار^(١)»^(٢).

وقال: «وأما قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا أُنْفَى﴾ [الإسراء: ٢٣] فلو لم يرد غير هذه اللفظة لما كان فيها تحريم ضربهما ولا قتلها، ولما كان فيها إلا تحريم قول (أف) فقط، ولكن لما قال الله تعالى في الآية نفسها: ﴿وَيَا وَلَدَيْنِ احْسَنَّا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا أُنْفَى وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ [٢٣] وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِيلِ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْتَنِي صَغِيرًا﴾ [٢٤] اقتضت هذه الألفاظ من الإحسان والقول الكريم وخفض الجناح والذل والرحمة لهما والمنع من انتهارهما، وأوجبت أن يؤتى إليهما كل برٍّ وكل خير وكل رفقٍ؛ فبهذه الألفاظ وبالأحاديث الواردة في ذلك وجب برُّ الوالدين بكل وجه وبكل معنى، والمنع من كل ضررٍ وعقوق بأي وجه كان.. لا بالنهي عن قول «أف».. وبالألفاظ التي ذكرنا وجب ضرورة أن من سبهما أو تبرم عليهما أو منعهما رفته في أي شيء كان من غير الحرام فلم يُحسن إليهما، ولا خفض لهما جناح الذل من الرحمة.. ولو كان النهي عن قول «أف» مغنيًا عما سواه من وجوه الأذى لما كان لذكر الله تعالى في الآية نفسها - مع النهي عن قول «أف» - النهي عن التَّهَرُّ والأمر بالإحسان وخفض الجناح والذل لهما معنى^(٣) فلما لم يقتصر تعالى على ذكر الأف وحده بطل قول من ادعى

(١) هذا ما يخالف بداهة العقل والمعلومات الأولى ولا يحتاج في رده إلى تكلف دليل أو حجة، والهادي هو الله. [شاكر].

(٢) الإحكام في أصول الأحكام للإمام أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم/ قدم له الأستاذ الدكتور إحسان عباس مبقياً على تحقيق الشيخ أحمد شاكر رحمه الله/ منشورات دار الآفاق الجديدة ببيروت ٢م ج ٧ ص ٥٦.

(٣) قال أبو عبد الرحمن: بل المعنى - حسب أسلوب لغة العرب - التأكيد بالعطف الأشد على الأخف.

أن بذكر الأفُّ علُم ما عداها، وصحَّ ضرورةً أن لكل لفظة من الآية معنى غير معنى سائر ألفاظها.. ولكنهم جروا على عادة لهم ذميمة من الاختصار على بعض الآية والإضراب عن سائرها تمويهًا على من اغترَّ بهم، ومجاهرة الله تعالى لما لا يحل من التدليس في دينه^(١) كما فعلوا في ذكرهم - في الاستنباط - قول الله تعالى: ﴿لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]، وأضربوا عن أول الآية في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]^(٢) أول الآية مبطل للاستنباط.. وكما فعل من فعل منهم في قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الأعراف: ٢٠٤] وأضربوا عما بعدها من قوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ﴾ [الأعراف: ٢٠٥]^(٣).

قال أبو محمد: ومن البرهان الضروري على أن نهى الله تعالى عن أن يقول المرء لوالديه: «أف» ليس نهياً عن الضرب ولا عن القتل ولا عما عدا الأف^(٤) أن من حدَّث عن إنسان قتل آخر أو ضربه حتى كسر أضلاعه وقذفه بالحدود وبصق في وجهه؛ فشهد عليه من شهد ذلك كله؛ فقال الشاهد: إن زيداً - يعني القاتل أو القاذف أو الضارب - قال لعمرو: «أف» - يعني المقتول أو المضروب أو المقدوف -: لكان بإجماع متاً ومنهم كاذباً

(١) قال أبو عبد الرحمن: حاشى الله ما دلَّسوا، ولا مؤهوا، ولا تجاهلوا سياق الآية الكريمة؛ بل أحسنوا الفهم عن ربهم، وعلموا بملاحن لغة العرب: أن النهي عن الأخف مانع من الأشد، ثم وجدوا هذا الفهم مؤكِّداً بالنهي عن الأشد نصّاً؛ لينقطع مثل شُعْبِ أَبِي مُحَمَّدٍ نَفْسِهِ رحمه الله.

(٢) قال أبو عبد الرحمن: ليس في هذا إضراب عن سياق الآية الكريمة؛ لأن الاستنباط لا يكون إلا بحضور نصٍّ مرجوع إليه.

(٣) قال أبو عبد الرحمن: يرجع لكل نصٍّ بمقتضاه؛ فالذكر حينما لا يكون قرآن يُتلى ويجب الإنصات إليه.

(٤) قال أبو عبد الرحمن: لم يدَّعوا أن «أف» في لغة العرب بمعنى الضرب حتى يلزمهم ما أوردتهم من إلزام، وإنما قالوا: تدل باستعمال العرب الغالب على أقل الإيذاء؛ فإذا نُهي عن قليل الإيذاء كان النهي عن كثيره مقتضى دلالة أف بضرورة العقل.

آفكًا، شاهدَ زورٍ، ومفتريًا مردود الشهادة؛ فكيف يريد هؤلاء القوم مَنَّا أن نحكم بما يقرون أنه كذب؟!.. فكيف يستجيزون أن ينسبوا إلى الله تعالى الحكم بما يشهدون أنه كذب؟!.. ونحن نعوذ بالله العظيم من أن نقول: إنَّ نهي الله عزَّ وجلَّ عن قول «أف» للوالدين يفهم منه النهي عن الضرب لهما أو القتل أو القذف؛ فإذا لا شكَّ عند كل من له معرفة بشيء من اللغة العربية أن القتل والضرب والقذف لا يسمَّى شيء من ذلك «أف» فبلا شكَّ يعلم كلُّ ذي عقل أنَّ النهي عن قول «أف» ليس نهياً عن القتل ولا عن الضرب ولا عن القذف، وأنه إنما هو نهى عن قول «أف» فقط»^(١).

قال أبو عبدالرحمن: من سمَّى الضرب أفاً فقد كذب بلا ريب؛ لأنه ليس في لغة العرب أن أف بمعنى ضرب.. وهذه الحقيقة الصحيحة لا تنفي الحقيقة الصحيحة الأخرى، وهي أن النهي عن الأف الذي هو أقل الإيذاء نهى عن الأشد من الإيذاء يشمل كل موصوف بأنه إيذاء كالضرب والسب.. والفارق بين الحقيقتين الصحيحتين: أن الحقيقة الأولى منظور إليها بدلالة المفردة (الضرب، والأف)، والثانية منظور إليها بدلالة كلام مركب يُضيف إلى معنى المفردة، وهو تركيب الكلام من أداة النهي، والقول، وأف.

ولقد تناول العلماء هذه المسألة قبل ابن حزم وبعده، وإنني مقتصر على بعض أقوالهم..

قال الإمام الشافعي رحمه الله: «فأقوى القياس أن يُحرَّم الله في كتابه، أو يُحرَّم رسول الله ﷺ القليل من الشيء؛ فيُعلم أن قليله إذا حُرِّم كان كثيره مثل التحريم أو أكثر؛ بفضل الكثرة على القلة.. وكذلك إذا حُمد على يسيرٍ من الطاعة كان ما هو أكثر منها أولى أن يُحمد عليه، وكذلك إذا أباح كثيرَ شيء كان الأقلُّ منه أولى أن يكون مباحاً...»^(٢) ثم قال: «قال الله: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (٧) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ

(١) الإحكام م ٢ ج ٧ ص ٥٧ - ٥٩.

(٢) الرسالة للإمام محمد بن إدريس الشافعي/ تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر/ دار الفكر/ ص ٥١٣.

ذَرَوْ شَرًّا يَرَوْ ﴿٨﴾ [الزلزلة: ٧ - ٨]؛ فكان ما هو أكثر من مثقال ذرة من الخير أحمَد، وما هو أكثر من مثقال ذرة من الشر أعظم من المأثم.. وأباح لنا دماء أهل الكفر المقاتلين غير المعاهدين وأموالهم.. لم يحظر علينا منها شيئاً أذكرُهُ؛ فكان ما نلنا من أبدانهم دون الدماء، ومن أموالهم دون كلِّها^(١) أولى أن يكون مباحاً.

وقد يمتنع بعض أهل العلم من أن يسمى هذا «قياساً»، ويقول: هذا معنى ما أحلَّ الله وحرَّم وذمَّ؛ لأنه داخل في جملته؛ فهو بعينه، لا قياس على غيره.. ويقول مثل هذا القول في غير هذا، مما كان في الحلال فأحلَّ، والحرام فحرَّم.. ويمتنع أن يسمَّى القياس إلا ما كان يحتمل أن يُسبَّه بما احتمل أن يكون شبيهاً من معنيين مختلفين؛ فصرفه على أن يقيسه على أحدهما دون الآخر.

ويقول غيرهم من أهل العلم: ما عدا النص من الكتاب أو السنة فكان في معناه فهو قياس، والله أعلم^(٢).

قال أبو عبدالرحمن: لا يُسمَّى هذا قياساً؛ لأن القياس في اصطلاحهم أن يكون المقيس غير مدلول عليه بالنص الوارد في المقيس عليه بمقتضى لغة العرب، وههنا نجد أن المقيس - وهو ما فوق أقل الإيذاء - مدلول عليه بالنص الوارد في المقيس عليه وهو الأقل، وهذا هو ضرورة دلالة اللغة بحكم العقل الذي لا يحتمل غير هذه الضرورة؛ لأنه لا يعقل تحريم أقل الإيذاء وإباحة أكثره إلا بنص يُبيح الأكثر؛ فيكون الأمر تعبداً.. ولا نص ههنا يبيح الأكثر، بل النص من خارج هذا النص يحرمه.

وتسمية قياس الأولى خطأ؛ لأن الدلالة على ما جعلوه مقيساً موجود في المقيس عليه لغة، وإنما يسمَّى دلالة الأولى والأولية تحتاج إلى برهان؛ لأن قولك: «هذا أولى» تحتاج إلى برهان.. والبرهان ههنا ما أسلفته من

(١) أي دون كل أموالهم.

(٢) الرسالة ص ٥١٥ - ٥١٦.

غلبة استعمال أهل اللغة النهي عن الأدنى فيما يشمل الأعلى؛ ولأن حكم العقل اقتضى ضرورة هذه الدلالة اللغوية.. ووجه أن ذلك حكم العقل أن العقل الإنساني المشترك لا يتصور تحريم الأدنى وإباحة الأعلى إلا بدليل من نص آخر.. ومع هذا يتشوّف العقل إلى معرفة الحكمة في إباحة الكثير.

وقال أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني [- ٤٠٣ هـ]: «الكلام في إحالة تخصّص ما ثبت الحكم فيه بلحن القول وفحواه، وهذا نحو امتناع تخصّص ما عقل من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لِّمُؤْمِنٍ أَمْرًا﴾ [الإسراء: ٢٣]، ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [الزلزلة: ٧]، ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ [الإسراء: ٧١، والنساء: ٤٩]، ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَّهُ بِقِنطَارٍ يُودِّعْهُ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥]، وأمثال ذلك.. وإنما امتنع تخصّص المفهوم منه مما عدا المنصوص عليه من الأذى والذرتين ونصف الذرة مما تناوله الاسم ودخل تحته، وإنما^(١) هو مفهوم منه وفي معنى المستنبط، وإن لم يكن كذلك^(٢)، ولكنته مما يسبق إلى الفهم العلم به من غير ذكر له بتسمية ولا استنباط^(٣) على ما بيناه من قبل، وقد بينا فيما سلف أن التخصّص لا يكون تخصّصًا إلا للقول، وإخراج^(٤) لما يتناوله ويجب دخوله فيه، أو يصح دخوله تحته، ويجري الاسم عليه لانفراده، وليس هذه حال المفهوم بلحن الخطاب وفحواه؛ فامتنع لذلك تخصّصه.. والوجه الآخر: أن تخصّص ما هذه سبيله نقض للكلام وإحالة فيه على قول جميع أهل اللغة؛ لأنه لو قال: (ولا تقل لهما أف، واضربهما وانهرهما) لكان ذلك نقضًا ظاهرًا..

(١) هكذا في الأصل المطبوع، ولا يستقيم السياق بهذا، وإنما يستقيم بمثل «لأنه»؛ والسبب في ذلك أن قوله: «هو مفهوم منه» جواب وتعليل لقوله: «وإنما امتنع تخصّص».

(٢) قال أبو عبد الرحمن: بل هو كذلك؛ لأن الدلالة - كما أسلفت - دلالة كلام مُركَّب لا دلالة مفردة.

(٣) قال أبو عبد الرحمن: الاستنباط لما بُعدت دلالته وخفيث، والدلالة ههنا هي ظاهر الخطاب.

(٤) إخراج معطوف على جواب «أن» في قوله: «أن التخصّص لا يكون».. أي: وأن التخصّص إخراج.. إلخ.

وكذلك لو قال: لا تظلمون مثقال ذرة، ولكن تظلمون أحد^(١) لكان ذلك نقضًا وخلفًا من القول؛ فإذا كان ذلك كذلك امتنع تخصص ما هذه حاله.. ولكن يصح تخصص الأوقات في مثل هذا؛ فيقول: (لا تقل له في يومك ووقتك هذا أف، واضربه وانهره في غد.. ولا تقل له أف إذا كان مؤمنًا بالله؛ فإذا لم يكن مؤمنًا تغيرت الحال)، ومفهوم الخطاب، وموجب مفهوم الخطاب...^(٢) وهذا صحيح لاختلاف الأغراض والدواعي والمصالح فيه^(٣).

(١) قال محقق كتاب التريب والإرشاد: هكذا في المخطوط، والمعنى تظلمون مثقال أحد.

قال أبو عبد الرحمن: ما ورد في المخطوط غير مفهوم، وما ذكره المحقق ليس فيه دليل على تقدير «مثقال»، وبعد هذا فكلمة «مثقال أحد» غير مفهومة في هذا السياق.. والمناسب للسياق أن تكون «أحد» محرفة عن «أكثر»: أي لا تظلمون ذرة وتظلمون أكثر.

قال الترمذاني: لعل الصواب - والله أعلم! -: (أخذًا)، والمراد جبل أحد المعروف، ويستعمل مثلاً للأعيان الكبيرة، وفي الحديث: «لو كان لي مثل أحد ذهبًا...» أخرجه البخاري (٢٣٨٩)، فكأنني بآبن الباقلائي قد قابل بين صغر (مثقال ذرة) وكبر (جبل أحد).

قال أبو عبد الرحمن: ويحتمل بدلالة من خارج النهي عن أخذ القليل، والأمر بأخذ الكثير كأن يقول: لا تأخذوا القليل من أعدائكم.. وقد قام البرهان على المتكلم مُحَرَّض يريد شفاء أنفس بأخذ الكثير.. وهذا المعنى محال ههنا؛ لأن الظلم نقص، وقد قامت البراهين على أن لله الكمال المطلق؛ فهو منزّه عن النقص.. وقامت نصوص الشرع بالبرهان على أن الله لا يظلم، وأنه حرم الظلم على نفسه؛ فمحال أن يكون في شرعه ظلم؛ لأن الشرع حكمه سبحانه.

(٢) منذ قوله «ومفهوم الخطاب» كله معطوف على تغيير الحال.. قال أبو عبد الرحمن: وما استدركه ابن الباقلائي رحمه الله من تغيير الحال والوقت كله خارج محل النزاع؛ لأن النزاع في النهي عن الأقل بدون قرينة أو برهان على تخصص بحال أو زمان؛ ولهذا لا يستحيل النهي عن الأقل والمراد أخذ الأكثر - بغير تخصيص بوقت أو حال - إذا قام البرهان على ذلك كمسألة التحريض التي أسلفتها.

(٣) التريب والإرشاد للقاضي أبي بكر الباقلائي.. قدم له وحققه وعلق عليه الدكتور عبد الحميد بن علي أبو زيد/ مؤسسة الرسالة ببيروت، الطبعة الأولى عام: ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م، ٣/ ٨٥ - ٨٦.

قال أبو عبد الرحمن: الفارق بين الوجهين أن الوجه الأول عن دلالة القول بالنص لغة، وليس عن دلالته بضرورة النص التي لا تقتضي إلا وجهًا واحدًا هو عدم التخصُّص، والوجه الثاني ليس وجهًا مستقلًا، وإنما هو في الواقع تعليل للوجه الأول وبرهنة عليه، وإنما الوجه الآخر حقيقة ما ذكره في آخر كلامه من تخصُّص بالوقت والحال، وقد أسلفت في التعليقات أن ذلك خارج محل النزاع، وأن تخصُّص القول ممكن بغير تخصُّص بالوقت والحال إذا قامت الدلالة من خارج كمسألة التحريض التي أسلفتها في التعليقات.

وقال الباقلاني في سياق مماثل: «وهذا باطل؛ لأن هذا ونحوه عندنا بمثابة المنطوق به وأبلغ؛ لأننا قد بيَّنا أننا نعلم ضرورة قصد من قال ذلك: أنه نهى عن الحكم مع كلِّ أمر مُقْطَع عن التحصيل من غضبٍ وغيره، وليس العلم بذلك كالعلم بعلة الربا وأمثاله، بل هو بمنزلة قوله: ﴿فَلَا تَقُلْ لِّمَنَّا أَفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]، ﴿وَلَا يُظَلِّمُونَ فِتْيَلًا﴾ [النساء: ٤٩]، وسورة الإسراء: [٧١].. وقد مرَّ من ذلك ما فيه إقناع»^(١).

قال أبو عبد الرحمن: قال ذلك ردًّا على من قال في دلالة: «لا يقضي القاضي وهو غضبان»^(٢)، ودلالة: «ينقص التمر إذا يبس»^(٣)، إنها دلالة

(١) التقريب والإرشاد ٣/ ٢٠٨.

(٢) أخرج البخاري (٦٧٣٩)، ومسلم (١٧١٧) من حديث أبي بكرة رضي الله عنه، قال: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «لا يحكم أحدٌ بين اثنين وهو غضبان». وأخرجه أحمد ٣٧/٥ (٢٠٣٨٩)، وابن ماجه (٢٣١٦)، بلفظ: «لا يَقْضِي القاضي بين اثنين وهو غضبان». [التركماني]

(٣) أخرج مالك في «الموطأ» رواية يحيى ٦٢٤/٢، ورواية أبي مصعب (٢٥١٧) عن عبد الله بن يزيد، أنَّ زيدًا أبا عيَّاش أخبره أنَّه سأل سعد بن أبي وقَّاص عن البيضاء بالسُّلْت؟ فقال له سعد: أيتهما أفضل؟ قال: البيضاء. فنهاه عن ذلك، وقال سعد: سمعتُ رسول الله ﷺ يُسأل عن اشتراء التَّمَر بالرُّطْب، فقال رسول الله ﷺ: «أَيَنْقُصُ الرُّطْبُ إِذَا يَبَسَ؟» فقالوا: نعم! فنهى عن ذلك.

ومن طريق مالك: أخرجه الشافعي في «الرسالة» (٩٠٧)، وأحمد (١٥١٥)، وأبو داود (٣٣٥٩)، وابن ماجه (٢٢٦٤)، والترمذي (١٢٢٥)، والنسائي ٢٦٨/٧، وابن حبان (٤٩٩٧)، والحاكم ٣٨/٢، وغيرهم.

قياس علة.. يعني دلالة النص على أنه لا يقضي في أحوال أخرى تصدّه عن الوعي بالحكم؛ لأن ذلك هو العلة؛ فتلك الأحوال مقيسة على الغضب بجامع العلة.

قال أبو عبدالرحمن: ليس في العقل الإنساني المشترك تصوّر للنهي عن القضاء حال الغضب إلا التصوّر الواحد الذي لا يُحتمل غيره، وهو ذهاب العقل عن الوعي بالواقعة والحكم فيها، فكل حالة كهذه منهي عن القضاء فيها.. وهذا قياسٌ صحيحٌ لأجل العلة الجامعة، ومثل هذا القياس - والقياس وسيلة للكشف عن عمل البرهان؛ لأنّه عملُ القائس وليس هو القياس - يلزم أهل الظاهر سواء أخضعوا وجعلوه قياسًا، أم امتنعوا من إطلاق القياس وجعلوه دليلًا مفهوميًا ضرورةً من النص بحكم العقل كما ذهب إلى ذلك ابنُ الباقلاني، وما ذهب إليه هو الصحيح.. وإنما لزمهم؛ لأنهم يأخذون بظاهر العقل (وهو ما لا يتصور العقل غيره) مثل أخذ الأب الثلثين وإن لم يرد نصًا في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَّمْ يَكُنْ لَكَ وَلَدٌ وَوَرِثَةُ أَبَوَاهُ فَلِأَبِيهِ الثُّلُثُ﴾ [النساء: ١١]؛ فلا يحتمل العقل غير أخذ الأب الثلثين؛ لأنه لا وارث سوى الأبوين؛ وقد أخذ أحدهما الثلث؛ فما بقي من الإرث فهو لمن بقي من الورثة.. هذه هي ضرورة النص بحكم العقل.

وقال ابن الباقلاني رحمه الله تعالى: «وقوله: ﴿فَلَا تَقُلْ لِّمَآ أَقِي﴾

= وقال الترمذي: حديث حسنٌ صحيح، والعمل على هذا عند أهل العلم. وقال الحاكم: هذا حديث صحيح لإجماع أئمة النقل على إمامة مالك بن أنس، وأنه محكم في كل ما يرويه من الحديث، إذ لم يوجد في رواياته إلا الصحيح، خصوصًا في حديث أهل المدينة، ثم لمتابعة الأئمة إياه في روايته عن عبدالله بن يزيد. وضعّفه ابن حزم في «المحلّي بالآثار» ٤٦٦/٨، وأشار إلى تقويته ابن عبدالبرّ في «التمهيد» ١٧٠/١٩، وصحّحه ابن المديني - كما في «المحرّر» لابن عبدالهادي (٨٨٢) - والخطابي في «معالم السنن» ٦٧/٣، وابن الملقّن في «البدر المنير» كما في «خلاصته» (١٤٦٩)، وابن حجر في «التلخيص» ٩/٣، والألباني في «الإرواء» (١٣٥٢).

والبيضاء: هو الشعر. والثلث: حبّ بين الحنطة والشعير، ولا قشر له كقشر الشعير، فهو كالحنطة في ملاسته، وكالشعير في طبعه وبرودته. [التركماني]

[الإسراء: ٢٣] بمنزلة قوله: (ولا جميع الأذى لهما فلا تفعله بهما ولا شيء منه)، وكذلك لو قال: (كُلُّ من مال زيد، وخذ منه ما شئت، ولا تخنه بذرة)؛ لوجب أن يكون ذلك بمثابة قوله: (إلا الخيانة له فلا تخنه بشيء منها قلّ أو كثر).. وفي أمثال هذا، وهذا هو مفهوم الخطاب، وليس من باب القياس جليّه وخفيّه في شيء»^(١).

قال أبو عبدالرحمن: هذا هو عين الصواب، وقال رحمه الله تعالى: «وهناك نصٌّ، وعمومٌ، ولَحْنٌ بقولٍ يقتضيه؛ فوجبَ القضاء على ما ثبت به إلا أن يمنع من ذلك دليل؛ وذلك نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى﴾ [الإسراء: ٣٢]، ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]، ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ﴾ [الأنعام: ١٥١]، ﴿فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ [المائدة: ٣٨]، و﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ [النور: ٢]، وأمثال ذلك من النصوصات والعمومات.. ونحو قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لِّمَنْ أُوْفِيَ﴾ [الإسراء: ٢٣]، ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ قَتِيلًا﴾ [النساء: ٤٩]، و[الإسراء: ٧١]، و﴿أَدُّوا الْخَيْطَ وَالْمِخْيَطَ﴾^(٢)، وأمثال هذا مما يجب إثباته بلحن القول وفحواه؛ فيجب تنزيل ذلك على ما رتّبناه»^(٣).

وقال رحمه الله تعالى: «أما مفهوم الخطاب ولحنه وفحواه فمتفقٌ على صحته ووجوب القول به، وقد ذكرنا منه طرفاً في صدر الكتاب، وهو نحو قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لِّمَنْ أُوْفِيَ﴾ [الإسراء: ٢٣]، ﴿أَنْ أَضْرِبَ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَأَنْفَلَقَ﴾ [الشعراء: ٦٣]، ﴿وَلَا يُظْلَمُونَ قَتِيلًا﴾ [النساء: ٤٩]، و[الإسراء: ٧١].. وعلّق محقق كتاب الباقلاني الدكتور عبدالحميد بن علي أبو زنيد بقوله: «يقصد المصنّف بفحوى الخطاب مفهوم الموافقة الأولى، وقد ذكر له مثالين.. ويقصد بلحن الخطاب مفهوم الموافقة المساوي، ولكنه لم يمثّل

(١) التّريب والإرشاد ٣/ ٢٥١.

(٢) بعضُ حديثِ حسنٍ، أخرجه أحمد ٣١٦/٥ (٢٢٦٩٩)، وابن ماجه (٢٨٥٠)، والنسائي ١٣١/٧، وابن حبان (٤٨٥٥) من حديث: عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. وراجع «السلسلة الصحيحة» (٦٦٩) و(٦٧٠) و(٩٨٥). [التركمان]

(٣) التّريب والإرشاد ٣/ ٣٦٨ - ٣٦٩.

له، ويبدو من التمثيل بقوله تعالى: ﴿أَنْ أَضْرِبَ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَأَنْفَلَقَ﴾ [الشعراء: ٦٣]؛ أنه يريد بمفهوم الخطاب دلالة الاقتضاء، وهو تقدير كلمة «فضرِب».. وجميع هذه الدلالات الثلاث متفق عليها كما قال المصنف إلا ما نُقِلَ عن ابن حزم وداود الظاهريين: أنَّهما لا يقولان بلحن الخطاب ولا فحواه.. ووصف ابن تيمية مخالفة ابن حزم في هذا أنَّها مكابرة على ما في إرشاد الفحول والبحر المحيط^(١).

قال أبو عبدالرحمن: أحب أن أسوق كلام الزركشي كَلَّه وإن طال؛ لأنه نفيس جداً، ثم يكون التحقيق بعد ذلك إن شاء الله..

قال رحمه الله تعالى: «والمعنى اللازم من اللفظ المركب، إما أن يكون موافقاً لمدلول ذلك المركَّب في الحكم أو مخالفاً له، والأول مفهوم الموافقة، لأن المسكوت عنه موافق للملفوظ به، ويسمى فحوى الخطاب، لأن فحوى الكلام ما يفهم منه على سبيل القطع، وهذا كذلك؛ لأنه أولى بالحكم من المنطوق به أو مساوٍ له، ويسمى أيضاً لحن الخطاب لكن لحن الخطاب معناه.. قال تعالى: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾ [محمد: ٣٠] هكذا قال الأصوليون.

وحكى الماوردي، والرويانى في باب القضاء في الفرق بين الفحوى ولحن الخطاب وجهين: أحدهما: أنَّ الفحوى ما نبه عليه اللفظ، واللحن ما لاح في أثناء اللفظ، والثاني الفحوى: ما دل على ما هو أقوى منه، ولحن القول ما دل على مثله. اهـ.

وذكر القفال في «فتاويه» أنَّ فحوى الخطاب: ما دل المُظْهَر على المسقَّط، ولحن القول: ما يكون محالاً على غير المراد في الأصل، والوضع من الملفوظ والمفهوم: ما يكون المراد به المُظْهَر والمسقَّط كقوله: «في سائمة الغنم الزكاة»^(٢)؛ فالمراد به إثبات الزكاة في السائمة وإسقاطها في

(١) التقریب والإرشاد ٣/٣٣١.

(٢) قال ابن حجر في «التلخيص» ٣٠٧/٢: حديث: «في سائمة الغنم الزكاة» [أخرجه البخاري (١٤٥٤) في حديث أنس بلفظ: «وفي صدقة الغنم في سائمتها أربعين إلى=

غيرها، ومثّل فحوى الخطاب بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَتْ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]، وقوله: ﴿أَنْ أَضْرِبَ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَأَنْفَلَقَ﴾ [الشعراء: ٦٣] أي: فضرب فانفلق، لأن الفحوى هو المعنى، وإنما يعرف المراد به بدلالة اللفظ المظهر على المضمّر المحذوف.

قال: وكان الشيخ أبو الحسن المقرئ يجوز الوقف على قوله تعالى: ﴿أَنْ أَضْرِبَ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ﴾ ثم يبتدئ بقوله: ﴿فَأَنْفَلَقَ﴾ فقلت له: إن ذلك لا يجوز؛ لأن قوله: ﴿أَنْ أَضْرِبَ﴾ وقوله: ﴿فَأَنْفَلَقَ﴾ بمجموعهما يدلان على ذلك المسقط؛ فلم يَجُزْ الوقف عليه.

قال: وأما لحن القول فهو غير هذا، ويسمى به؛ لأن اللفظ يُذكر ويراد به غيره، لكن باللحن من القول تبين أن المراد به غيره، كما قال تعالى: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾ [محمد: ٣٠] لأنه قال قبل ذلك: ﴿حَتَّى إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِندِكَ قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ آنِفًا﴾ [محمد: ١٦].. كان المراد أن ما قال عليه السلام ليس بشيء؛ فهذا هو لحن القول، لأن قولهم: ماذا قال محمد آنفًا؟ لم يكن غرضهم من هذا اللفظ استكشاف القول، والفحص عن معناه، وهذا اللفظ يجوز أن يراد به ذلك، لكن في لحن القول قد يراد به ما قدرناه؛ فهم كانوا يقولون ذلك، وكان ذلك بيّنًا في لحن قولهم، والله أعلم.

وهذا المفهوم تارة يكون أولى بالحكم من المنطوق، إما في الأكثر كدلالة تحريم التأنيف من قوله: ﴿فَلَا تَقُلْ لِّمَنْ أُرِيَ﴾ [الإسراء: ٢٣] على تحريم الضرب، وسائر أنواع الأذى؛ فإن الضرب أكثر أذى من التأنيف، وكقوله ﷺ في المسلمين: «يسعى بذمتهم أدناهم»^(١) فإنه يفهم ثبوت الذمة

= عشرين ومئة شاة، وفي رواية أبي داود (١٥٦٧): «في سائمة الغنم إذا كانت...» فذكره. قال ابن الصلاح: أحسب أن قول الفقهاء والأصوليين «في سائمة الغنم الزكاة»؛ اختصاراً منهم. [التركماني]

(١) أخرجه أحمد (٩٩٣)، وأبو داود (٤٥٣٠)، والنسائي ١٩/٨ من حديث علي رضي الله عنه. وصححه ابن عبد الهادي، والألباني، وحسنه ابن حجر. انظر: «نصب الراية» ٣٣٥/، و«موافقة الخبر الخبر» ٥٢٤/١، و«إرواء الغليل» (٢٢٠٨). [التركماني]

لأعلاهم بطريق الأولى.. وإما في الأقل كقوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدَّهِ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥] مفهومه أن أمانته تحصل في الدرهم بطريق الأولى، وتارة يكون مساوياً، كدلالة جواز المباشرة من قوله: ﴿فَالَّذِينَ بَشِرُوا هُنَّ وَأَسْتَعُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ﴾ [البقرة: ١٨٧] علي جواز أن يصبح الرجل صائماً جنباً؛ لأنه لو لم يجز ذلك لم يجز للصائم مده المباشرة إلى الطلوع، بل وجب قطعها مقدار ما يسع الغسل قبل طلوع الفجر.

وينقسم إلى قطعي لأنه احتمال كآية التأفيف، وإلى ظني وهو ما فيه احتمال مع الظهور، ومثله بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢] فإن هذا عند طائفة يُشعر بأن القاتل عمداً عليه تحرير رقبة من طريق أولى، لكن فيه احتمال من جهة قصر الكفارة على المخطئ، لكون ذنب المتعمد أعظم من أن يُكفّر؛ ولهذا اتَّفَقُوا على العمل به إذا كان جلياً، وتنازعوا في المظنون فيه؛ فلم يوجب مالك الكفارة في العمد كما ذكرناه، وإن شئت فقل إلى ضروري ونظري، وحكى المازري عن بعض الأصوليين أن المفهوم إن تطرق إليه أدنى احتمال؛ فإنه لا يستدل به، ويرون أن الاحتمال في هذا يسقط العمل به، بخلاف اللفظي.

وما ذكرناه من أنَّ مفهوم الموافقة تارة يكون أولى، وتارة يكون مساوياً، هو ما ذكره الغزالي، والإمام فخر الدين، وأتباعه، ومنهم من شرط فيه الأولوية، وهو قضية ما نقله إمام الحرمين في «البرهان» عن كلام الشافعي في «الرسالة»، وهو قضية كلام الشيخ أبي إسحاق، وعليه جرى ابن الحاجب في موضع، ونقله الهندي عن الأكثرين، والصواب أن يقال: شرطه أن لا يكون المعنى في المسكوت عنه أقلَّ مناسبة للحكم من المعنى في المنطوق فيه؛ فيدخل فيه الأولى والمساوي، وهو ظاهر كلام الجمهور من أصحابنا وغيرهم.

قال الهندي: ويدل عليه تسمية الشافعي له بالقياس الجلي؛ فإنه لا يشترط في القياس الجلي كون الحكم في المقيس أولى من المقيس عليه؛

فلا يحسن عند القائلين باشتراط الأولوية تسميته جلياً بل هو عندهم أخصّ منه، ولو سَمِيَ به لكان من تسميته الخاصّ بالعام، وعليه يُنزلون تسمية الشافعي، لكن يسمي أكثرهم الأولَ بفحوى الخطاب، والثاني بلحنه، واختلفوا في دلالة النص عليه: هل هي لفظية أو قياسية؟ على قولين، حكاهما الشافعي في «الأم»، وظاهر كلامه ترجيح أنه قياس، وهو الذي صَدَّر به كلامه في «الرسالة»، وأوضحه بالأمثلة.

ثم قال: وقد منع بعض أهل العلم أن يسمى بياناً؛ لأنه نقله من النصّ، ونقل الرافعي في باب القضاء على الأكثرين أنه قياس، وكذا الهندي في «النهاية»، وقال الصيرفي: ذهب طائفة جِلَّةٌ سيّدُهم الشافعي: إلى أن هذا هو القياس الجلي، وذلك أن المذكور هو المسمى باسمه، وهو التنبيه على العموم، وإذا كان به عُقل كان هو الأصل، وكان مما نبّه عليه فرعه.

وقال الشيخ أبو إسحاق في «شرح اللُّمع»: إنّه الصحيح، وجرى عليه القفال الشاشي فذكره في أنواع القياس، وقال سُلَيْمٌ في «التقريب»: الشافعيُّ يُومئ إلى أنه قياس جليّ، لا يجوز ورود الشرع بخلافه.

قال: وأنكر داود المفهوم، قال: وذهب المتكلمون بأسرهم - الأشعرية والمعتزلة - إلى أنَّ المنع من التأنيف وسائر أنواع الأذى مستفاد من التُّطق.

وقال الشيخ أبو حامد الإسفراييني: الصحيح من المذاهب أنه جارٍ مجرى التُّطق لا مجرى القياس، وسماه الحنفية دلالة النصّ. وقال آخرون: ليس بقياس، ولا يسمّى دلالة النص، لكن دلالة لفظية، ثم اختلفوا؛ فقليل: إنَّ المنع من التأنيف مثلاً منقولٌ بالعرف عن موضوعه اللُّغوي إلى المنع من أنواع الأذى. وقيل: إنه فهم السياق والقرائن، وعليه المحققون من أهل هذا القول كالغزالي، وابن القُشَيْري، والآمدي، وابن الحاجب، والدلالة عندهم مجازيّة من باب إطلاق الأخص وإرادة الأعم.

قال المازري: والقائلون بهذا شرطوا كون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به.. قال: والجمهور على أن دلالة من جهة اللغة لا من القياس، وذهب الشافعي إلى أنه من باب القياس، ورُدَّ عليه بأن سامع

الخطاب يفهم منه النهي عن الضرب، وإن لم ينظر في طرق القياس، ويؤمن بذلك، وإن لم يؤمن بالتعبد بالقياس.

وقال عبدالعزيز في «كشف الأسرار»: ظن بعض الشافعية أن هذا قياس جلي، وأصله التأفيف، وفرعه الضرب، وعلته دفع الأذى، وليس كما ظنوا؛ لأن الأصل في القياس لا يجوز أن يكون ضرباً من الفروع بالإجماع، وقد يكون في هذا أصلاً بما يجعلوه فرعاً؛ لأنه كان ثابتاً قبل شرع القياس، فعلم أنه من الدلالات اللفظية، وليس بقياس؛ ولهذا احتج به نفاة القياس؛ لأن المفهوم نظري، وهذا ضروري.

قال: وفائدة الخلاف في هذه المسألة أنه هل يعمل عمل النص؟ وأنه هل يجرى في الحدود والكفارات؟^(١).

وقال: «وأما الظاهرية، فقد قال المازري: نُقل عنهم إنكار القول بمفهوم الخطاب على الإطلاق، كما حُكي عن قوم من الأصوليين أن المفهوم متى تطرق إليه أدنى احتمال فإنه لا يستدل به، ويرون أن الاحتمال في هذا يسقط العمل به، بخلاف الظاهر اللفظي.

وقال ابن رشد: لا ينبغي للظاهرية أن يخالفوا في مفهوم الموافقة؛ لأنه من باب السمع، والذي يرد ذلك يرد نوعاً من الخطاب.

قلت: قد خالف فيه ابن حزم.. قال ابن تيمية: وهو مكابرة^(٢).

قال أبو عبد الرحمن: المعنى اللازم من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لِّهَآ أَفٍ﴾ [الإسراء: ٢٣] كل إيذاء غير الأف كالضرب والسب، وحكم كل إيذاء هو حكم النهي عن قول: (أف)، ويسمى هذا مفهوم موافقة، ولا مشاحة

(١) البحر المحيط ١٢٤/٥ - ١٢٩/ دار الكتبي طبعتهم الأولى عام ١٤١٤ هـ/ نشر دار الخاني بالرياض، وانظر إرشاد الفحول ٥٩٦/٢ - ٥٩٨/ نشر مكتبة نزار الباز/ طبعتهم الأولى عام ١٤١٧ هـ.

(٢) البحر المحيط ١٣١/٥، وانظر كلام الشوكاني في إرشاد الفحول ٦٠٧/٢ - ٦٠٨ فإنه نفيس جداً.

في الاصطلاح العلمي إذا أحوجت له ضرورة، وهذا لا أجد فيه ضرورة للاصطلاح؛ لأن المجاز غالب الاستعمال جعل الأف في سياق الكلام المنفي بالنهي لأقل الإيذاء؛ فأكثر الإيذاء منصوص عليه بالنهي عن قول: «أف»؛ فلا نقول: وافق أكثر الإيذاء قول أف في النهي.. بل نقول: كل إيذاء منصوص على النهي عنه بدلالة النهي عن قول: «أف»؛ وذلك بدلالة اللغة الأدبية مجازاً؛ لأن العرب في غالب استعمالهم جعلوا النهي عن أقل الإيذاء نهياً عن أكثره، ولأن (وذلك عند من ينفي دلالة اللغة منفردة) العقل حكم ضرورة هذا الشمول من دلالة (أف)؛ لأنه - إذ خلا الكلام من قرينة - لا يتصور معنى معقولاً يُعلّل به النهي من أقل الإيذاء مع إباحة أكثره؟!.

ولا يدخل في هذا الباب قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحَرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]؛ وذلك بأن نجعل إيجاب عتق رقبة على المخطئ دالاً على إيجابها على العائد؛ لأن كلمة (خطأ) لا تدل على معنى (عمداً) في هذا السياق؛ لأن (خطأ) لا تقتضي عموم كل قاتل.. وهذا خلاف «أف» فهي تتناول وصفاً عاماً هو الإيذاء، وتقتضي بالنص أدنى الإيذاء، وتقتضي بغلبة الاستعمال مجازاً كل إيذاء.. ولأنّ العقل بتصور معنى معقولاً لإعفاء العائد من الكفارة، وهو أن العائد عقوبته محققة لم يسقطها الله بكفارة، وأن المخطئ جنى جناية عن غير قصد؛ فلا عقوبة عليه لانتفاء القصد سوى الغرم دينوياً، وجعل الله الكفارة للتحلل من جناية كان سبباً فيها وإن لم يكن عن قصد.

وحتى لا أخرج عن الغرض أوجز القول: بأن ما لم ينص عليه بعينه لا يكون له حكم المنصوص عليه بعينه إلا بدلالة من لغة العرب وحكم عقلي لا يحتمل العقل غيره يصاحب النظر في النص، كأن يكون النص يتناول وصفاً يشمل ما لم ينص عليه باسم كالضرب بدلالة التأنيف؛ لأنه إيذاء، والمنصوص عليه أدنى الإيذاء المفهوم من «أف»؛ ولأن العقل - مع الخلو من القرينة - لا يعقل إباحة أكثر الإيذاء وأشدّه وتحريم أقله وأخفه في نص شرع معصوم. وأما ردُّ أهل الظاهر لهذه الدلالة بغض النظر عن التقيد باصطلاح مفهوم الموافقة أو المخالفة؛ فهو من أخطائهم في التطبيق

مع أن تأصيلهم يقتضي الأخذ به؛ لأن من مذهبهم حمل الكلام على ظاهره اللغوي، وظاهر اللغة في النهي عن (أف) هو أقل الإيذاء بغلبة الاستعمال مجازاً؛ ولأن من مذهبهم الأخذ بالظاهر العقلي وهو ما لا يحتمل العقل غيره، والعقل ههنا لا يحتمل إيابة أكثر الإيذاء مع تحريم أقله في شرع معصوم خلا خطابه من قرينة تخرجه عن ظاهره؛ فهذا ظاهر عقلي.

وقال أبو الحسين محمد بن الطيب البصري [٤٣٦]: «النهي عن شيء يمنع من الواجب»^(١) فهو كقول الله عز وجل: ﴿فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ...﴾ [الجمعة: ٩]؛ وذلك أنه لما أوجب علينا السعي، ثم نهانا عن البيع المانع من السعي علمنا أنه إنما نهانا عنه لأنه مانع من الواجب^(٢) وكقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لِّمَنَّا أَفَىٰ﴾ [الإسراء: ٢٣]؛ وذلك إنه نهى عن ذلك لأنه مناف للإعظام الواجب لهما من حيث كان أذى واستخفافاً؛ فدلّ من طريق الأولى على المنع من ضربهما؛ لأن ما منع منه لعله؛ فما فيه تلك العلة وزيادة أولى بالمنع^(٣)... وذكر قاضي القضاة^(٤) رحمه الله: أن المنع من ضربهما معقول من جهة اللفظ لا من جهة القياس.. قال: ولا بدّ من اعتبار عادة أهل اللغة في ذلك^(٥). والدليل على أن ذلك معقول من قياس الأولى لا باللفظ هو أنه لو عقل باللفظ

(١) يعني أنه سيسوق مثلاً لنهي عن شيء معلّل بالنهي فيه بأنه يمنع من الواجب.

(٢) قال أبو عبد الرحمن: هذه دلالة سياق بضرورة العقل؛ لأن السعي للمسجد وممارسة البيع لا يجتمعان؛ فالنهي عن أحدهما يقتضي إيجاب الآخر بدلالة الضدين؛ فإن النقيضان لا يجتمعان ولا يفترقان، والضدان يفترقان ولا يجتمعان؛ فلما تعيّن الضدان نهياً وإيجاباً كان حكمهما حكم النقيضين لا يرتفعان.

(٣) قال أبو عبد الرحمن: الإعظام بدلالة نصوص أخرى، والنهي عن الأف نهى عن أقل الإيذاء؛ فالمنع عن أقل الإيذاء نص بمقتضى لغة العرب في دلالة «أف» مجازاً غلب استعماله، والنهي عما هو أكثر من الإيذاء دلالة اللغة والعقل مجتمعتان معاً.

(٤) هو عبد الجبار بن أحمد المعتزلي عفا الله عنه صاحب «المغني» في علم الكلام.

(٥) وهنا هو الصواب الذي قرره في مناقشة نص ابن الباقلاني رحمه الله تعالى.. وقوله: «والدليل.. إلخ» رد على عبد الجبار.

لكان اللفظ موضوعاً للمنع من ضربهما: إما في اللغة، أو^(١) في العرف؛ لأن العلم بالمنع من ضربهما موقوف على قياس الأولى^(٢)... بيان ذلك: أن الإنسان إذا سمع قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٍ...﴾ [الإسراء: ٢٣] إلى قوله: ﴿وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ [الإسراء: ٢٣]؛ علم أن هذا القول خرج مخرج الإعظام لهما.. لا سيما^(٣) مع ما تفرَّر في العقول من وجوب تعظيمهما إذا كانا مؤمنين، وإذا عَلِمَ ذلك عَلِمَ أنه نهى عن ذلك لكونه أذى، ونعلم أن الحكيم لا ينهى عن الشيء لعله ويرخص فيما فيه تلك العلة وزيادة^(٤)، بل يكون بحظر^(٥) ذلك أولى.. والضرب هذه سبيله؛ فكان أولى بالمنع.. يُبيِّن ذلك أنه لو لم يحصل للإنسان هذه الجملة^(٦) لم يعلم المنع من ضربهما؛ لأنه لو جُوِّز أن يكون إنما نهى عن التأفيف لأنه أذى^(٧) قليل لا للإعظام^(٨) لجوِّزنا أن نؤمر بضربهما^(٩) فإن الإنسان قد يقول لغيره: (لا تحبس اللص، لكن اقطع يده، ولا تقطع يد فلان بل اقلته)^(١٠) ولو علم أنه نهى عن التأفيف لأنه أذى، وجُوِّز أن يمنع الحكيم

-
- (١) الأفصح إعادة «إما» بدل «أو».
- (٢) قال أبو عبد الرحمن: أسلفت أن ذلك دلالة الكلام المركب مجازاً، وليس دلالة مفردة وأن صورة القياس الأصولي غير متحققة في هذا المثال.
- (٣) الأفصح «ولا سيما» بالواو.
- (٤) قال أبو عبد الرحمن: بل هذا معقول إذا كان في الشيء ما ينافي التعليل المنصوص عليه وكان ذلك المنافي أشد ضرراً.. والمحقق أن تعيين النهي عما فوق الأف جاء من خلو الكلام عن قرينة صارفة، وكون الإيذاء عمومًا مقتضى لغويًا عقليًا كما أسلفت.
- (٥) في الأصل المطبوع «يحظر» بالياء التحتية المثناة، وهو تصحيف بلا ريب، بل هو بالياء التحتية الموحدة.
- (٦) يعني وجود العلة وزيادة مما اقتضى أولويَّة سماها قياساً.
- (٧) نعم نهى عنه لأنه أذى قليل؛ ليشعر - بدلالة المجاز اللغوي، وضرورة اللغة والعقل معاً - أن كل أذى فوق ذلك منهى عنه.
- (٨) الإعظام بدلالة نصوص أخرى.
- (٩) هذا غير محتمل، لأن الضرب إيذاء أشد من الإيذاء بأف.
- (١٠) هذا قياس مع الفارق، لأن المثال الذي ذكره فيه المأمور به والمنهي عنه، ومحل النزاع عند الخلو من قرينة.

من الشيء لعله، يرخص فيما فيه تلك العلة وزيادة لما عُلِمَ المنع من ضربهما؛ فعلمنا أن العلم بذلك موقوف على الجملة التي ذكرناها لا غير دون ما يُدَّعى من العرف.. وأيضًا فليس يجوز الحكم بنقل الكلام إلى العرف إلا إذا لم يمكن سواه، وقد بينا أنه أمكن سواه^(١).

إن قيل: لو عُقِلَ ذلك بالقياس لجاز أن لا يعلم المنع من ضربهما كثير من الناس بأن لا يقيسوا^(٢).. قيل: إنما كان يجب ذلك لو كان ما ذكرناه من مقدمات هذا القياس مستأنفًا يحتاج إلى غامض فحص؛ فأما وكثير منها يعلمه المكلف قبل الخطاب كالقول: بأن الحكيم لا يرخص في فعل ما فيه علة المنع وزيادة.. وكالقول: بمنافاة الأذى والاستخفاف للتعظيم^(٣) ومنها^(٤) ما العلم به مقارن للخطاب كالقول بأن هذا الخطاب خرج مخرج التعظيم^(٥) فإذا كان كذلك^(٦) كانت هذه المقدمات متكاملة للعاقل عند سماع الخطاب، وبهما يكمل قياس الأولى^(٧).

(١) قال أبو عبد الرحمن: العرف ههنا عرف لغوي، وهو غلبة الاستعمال؛ فالأصل الحمل على ما غلب استعماله حتى يقوم برهان على المانع.. ثم إن هذا الأصل تأيّد أيضًا بقيام البرهان (من اللغة والعقل) على إحالة أن يكون المراد غير ذلك العرف اللغوي الشامل لكل إيذاء.. والذي أمكن سوى العرف عند أبي الحسين البصري هو الحمل على القياس لا على مدلول العرف اللغوي.

(٢) يعني لا يُحسن القياس.. قال أبو عبد الرحمن: ليس الأمر مخايرة من أجل من يُحسن القياس ومن لا يُحسنه، وإنما الأمر يتعلق بتحقيق دلالة كلام مركب لا تحقق صورة القياس فيه.

(٣) كل هذا ناقشته في التعليقات السابقة.

(٤) يعني المثالين اللذين ذكرهما على أن القياس غير غامض؛ لهذا فالصواب: ومنهما - بالتشبيه - .

(٥) هذا بالنسبة لعموم الآية، وأما الخطاب بالنهي عن الأف فخرج مخرج النهي عن الإيذاء.

(٦) أي: فإذا كان الأمر هو ما ذكر من انتفاء الغموض في القياس.

(٧) قال أبو عبد الرحمن: لا ننفي أن القياس غير غامض لو أُجري في الآية، وإنما المنفي أن صورة القياس غير واردة؛ لأن المقيس منصوص عليه.

فإن قيل: لو علم ذلك بالقياس لصح أن لا يعلم العاقل المنع من ضربهما لو منعه الله عزَّ وجلَّ من القياس الشرعي^(١) قيل: لا يحسن المنع من هذا القياس^(٢) مع الإيضاح لعلته^(٣) لأنه لا يحسن أن يقول الحكيم: (لا تمنعوا مما وُجد فيه علة المنع وزيادة)^(٤) ألا ترى لو قال: (إنما منعت من ضرب الأبوين لكونه أذى، ولا تقيسوا على ذلك ما هو أشد منه)، كان مناقضة للتعليل، ولا يكون مناقضة في اللفظ؟^(٥) ولو حسن المنع من هذا القياس لكان إذا منع الله من القياس لا يُعلم المنع من ضربهما وإن منع من التأفيف^(٦).

فأما قول القائل: «ليس لفلان عندي حبة»؛ فإنه يمنع من أن يكون له عليه أكثر من ذلك؛ لأنه لو كان عليه أكثر من ذلك لكان له عليه حبة وزيادة؛ فأما ما نقص عن الحبة؛ فليس ينبئ القول عنه، لكنه لا يثبت في

(١) بأن قال سبحانه: لا تقيسوا الضرب على الأف.. فهذا الافتراض احتجاج على أن منع الشرع من قياس الضرب على الأف ينتج أن المنع من الضرب مفهوم باللغة لا بالقياس.. ووجه الإنتاج أن المكلف العاقل لن يعلم أن الضرب ممنوع منه قبل أن يُمنع من القياس.. والواقع أنه يعلم ذلك، وأن النهي عن القياس من أجل أنه كان يعلم أن الضرب منهي عنه.. وهذا افتراض ركيك؛ لأنه حينئذ يقال: كان يعلم بالقياس لا بغيره أن الضرب ممنوع منه، فلما مُنع من القياس كان ذلك المنع نفيًا للعمل بعلمه قبل النهي.

(٢) يعني أن الشرع لن يرد بالمنع من قياس الضرب على الأف.

(٣) يعني أن إيضاح علة القياس المقتضية له مانعة من نهي الشرع عنه.. وكل هذا تشقيق محروم من البركة.

(٤) أي لا تمنعوا من الضرب الذي وجد فيه أدنى الأذى وزيادة.

(٥) قال أبو عبد الرحمن: نعم ليس هو مناقضة في اللفظ؛ لأن النهي عن الضرب، وإباحة ما هو أشد منه يؤديهما المكلف بلا تناقض، وإنما التناقض في التعليل.. وهذا المثال الصحيح لا ينفي الدعوى الصحيحة بأن النهي عما فوق أف مفهوم نصًا وبضرورة العقل لا بالقياس.

(٦) المعنى أن الشرع لا يأتي بالمنع من قياس الضرب على الأذى؛ لأنه يلزم من هذا المنع أن يكون الضرب مباحًا.. وكل هذا التشقيق فضول؛ لأنه لا يُقدَّم ولا يؤخر في فصل النزاع بين من يقول: (النهي عن الضرب مفهوم بالنص) وبين من يقول: (إنما فهم بالقياس).

الذمة على وجه يطالب به الإنسان؛ فإن جرت العادة بالمطالبة به لم يفد قوله: «ليس له عندي حبة» نفي ما نقص عنها^(١).

وقول القائل: «فلان لا يملك حبة» ينفي كونه مالكا لأكثر منها.. هو حبة وزيادة، وما نقص عنها لا يتعرّض له خطابه، وليس هو مما يوصف الإنسان بأنه مالكة.. وقول القائل: «فلان لا يملك نقيرا ولا قطميرا» فإنّه يدل من جهة العرف على أنه لا يملك شيئا لا من جهة اللغة ولا من جهة التعليل.. أما اللغة فلأن قولنا: «قطمير» موضوع لما يغشى النواة، وقولنا: «نقير» موضوع للنقرة التي على ظهرها^(٢) وليس هو موضوعا لقليل المال وكثيره.. وأما أنه غير مفهوم بالتعليل فلأن الإنسان لا يقصد أن ينفي كون غير مالكا لنقير النواة وللفتيل وإذا لم يقصد نفي ذلك، ولا يحظر ذلك على ماله^(٣) لم يمكن أن يقال: إذا لم يكن الإنسان مالكا لهما فبأن لا يملك ما فوقهما أولى، ولا يقصد الإنسان أن يصف غيره بالخيانة بالنقير والقطمير؛ حتى يقال: إذا خان فيها فما فوقهما أولى من ذلك.. فإذا^(٤) بطل أن يكون ذلك مفهوماً باللغة والتعليل: علمنا أنه في العرف موضوع لنفي ملك القليل والكثير، لا أنه يفيد ملكه لأقل القليل.. ثم يقال ما زاد على أقل لغيره: (قد حصل فيه القليل وزيادة).

فأما قول القائل: (فلان مؤتمن على قنطار) فإنه لا يدل على أنه أمين فيما زاد على ذلك؛ لأن الإنسان قد تصرفه نفسه عن الخيانة في قدر من المال، ولا تصرفه عن الخيانة فيما هو أكثر منه.. وأما ما نقص عن قنطار فإنه يدخل في القنطار؛ فالخطاب يتناوله؛ فإن علمنا أن قوله: (فلان مؤتمن

(١) قال أبو عبد الرحمن: هذا صحيح.. وما قرره من نفي ما فوق الحبة مبني على خلو الكلام من قرينة تصرف الكلام عن ظاهره.

(٢) قال أبو عبد الرحمن: أسلفت أن الدلالة دلالة كلام مُرَكَّب لا دلالة مفردة.

(٣) هكذا في الأصل، والصواب: ولا يخطر - بالخاء المعجمة - على باله - بالباء لا بالميم -.

(٤) الأرجح عندي أنها «إذ» بسكون الذال.

على قنطار) يقتضي أماته على كلِّ حالٍ: كان ذلك معروفاً بالعُرف؛ لأنه لا تقتضيه اللُّغة، ولا التعليل^(١).

وقال القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء [٤٥٨٣٨٠ هـ] في تعريف فحوى الخطاب: «وأما فحوى الخطاب فهو التَّنبيه بالمنطوق به على حكم المسكوت عنه مثل حذف المضاف كقوله: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٧]، ومعناه أفعال الحج في أشهر^(٢) وقوله: ﴿فَصَيَّامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٩٦].. وقوله: ﴿فَن كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦]، ومعناه: فحلق ففدية.. وكقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لِّمَنَّا أَفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]؛ فنبّه بذلك على تحريم الضرب والشتم؛ لأنه إنما منع من التأنيف لما فيه من الأذى، وذلك في الضرب أعظم؛ فوجب أن يكون بالمنع أولى.. ويسمى هذا القسم فحوى الخطاب^(٣).

وقال بعض أهل اللغة^(٤): اشتقَّ ذلك من تسميتهم الأبزار: فحافحًا، ويقال: (فَحَّ) قدرك هذا يا هذا؛ فسمي فحوى؛ لأنه يُظهر معنى اللفظ، كما تُظهر الأبزار طعم الطبخ ورائحته^(٥).

(١) المعتمد في أصول الفقه/ تأليف أبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي [٤٣٦ هـ / ١٠٤٤م] قدّم له الشيخ خليل الميسر، طبعة دار الكتب العلمية بيروت: ٢٥٤/٢ - ٢٥٧.

(٢) قال أبو عبد الرحمن: ليست أفعال الحج مسكوتاً عنها، بل هي مشمولة بدلالة كلمة «حج».

(٣) قال أبو عبد الرحمن: ما فوق الأف مسكوت عنه بالتسمية لا بالوصف، منطوق به بالوصف ما دامت كلمة «أف» في سياق النهي تقتضي معنى أقل الإيذاء بمجاز غالب الاستعمال، وما دام أكثر الإيذاء قائم المنع منه على سبيل الأولى ببرهان من اللغة والعقل معاً كما بينت ذلك كثيراً.

(٤) قاله الإمام ابن فارس رحمه الله في مقاييس اللغة ٤/٤٨٠. وذكر في تاج العروس ١٠/٣٧٧ أنه يقال أيضاً: فحواء. ونقل عن الزمخشري أنها مقولوب «فاح»، وذكر عن الجوهري قول العرب: فَحَّى بكلامه إلى كذا.. بمعنى: ذكر فحوى الكلام. وفحواؤه بمعنى: معناه ومذهبه.

(٥) العدة في أصول الفقه/ حققه وعلق عليه وخرج نصوصه الدكتور أحمد بن علي سير المباركي/ الطبعة الثالثة: ١٥٢/١ - ١٥٣.

وقال في باب الأمر بالشيء نهى عن ضده: «واحتج المخالف: بأن لفظ النهي قوله: «لا تفعل»، ولفظ الأمر قوله: «افعل»؛ فلا يجوز أن يُجعل الأمر نهياً.. والجواب: أنه نهى عن ضده من طريق المعنى دون اللفظ؛ فلا يلزمنا ذلك.. وعلى أن اللفظ قد يدل على الشيء وإن لم يكن عبارة عنه مثل قوله: ﴿فَلَا تَقُلْ لِّمَآ أَفِي﴾ [الإسراء: ٢٣]: أن هذه الصيغة لا يُعبر بها عن الضرب والقتل، وإن كانت دالة على نفيهما»^(١).

قال أبو عبد الرحمن: ولكنه يعبر عنهما بالوصف الذي هو الإيذاء.. وصحيح أن الأمر نهى عن نقيضه بإطلاق، وعن ضده في آن واحد، فإذا قلت: قُم.. كان نهياً عن القعود والاضطجاع، فإذا فعلت القيام جاز لك كل ضد.

وقال أبو يعلى رحمه الله في دليل الخطاب: «يبين صحة هذا: أن الشرع قد يفهم من حكم اللفظ كما يفهم بالنطق.. ألا ترى أن الوجوب معقول من الأمر، وليس لفظ الوجوب مسموعاً، وكذلك حكم التعريض معقول وإن لم ينطق به كقول القائل: ما أنا بزان، ولا أمي بزانية - في الخصومة... وكذلك قوله: ﴿وَلَكِنْ لَا تُوَاعِدُوهُمْ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾ وقوله: ﴿فَلَا تَقُلْ لِّمَآ أَفِي﴾ [الإسراء: ٢٣] معقول أن لا يضربهما؟»^(٢).

قال أبو عبد الرحمن: معنى الوجوب مسموع لغة من معنى الصيغة «افعل»؛ فهي عند العرب بمعنى إيجاب الفعل إلا بدلالة تصرف الصيغة عن الوجوب.. والمنع من الضرب معقول ضرورة من النص بكلمة «أف» التي هي للإيذاء فتشمل كل موصوف بالإيذاء، وليست معقولة بغير اللغة.

وقال: «فإن قيل: (استعمال دليل الخطاب في الاسم يسد باب القياس؛ لأنه إذا قال: لا تبيعوا البر بالبر.. يجب أن لا يقاس الأرز عليه؛ لأن تخصيص البر بالذكر يوجب إباحة التفاضل في غيره؛ فلما كان مانعاً من القياس الثابت وجب أطراحه): قيل: هذا لا يصح لوجوه:

(١) العدة في أصول الفقه ٣٧١/٢ - ٣٧٢.

(٢) العدة في أصول الفقه ٤٧٠/٢ - ٤٧١.

أحدها: أن الكلام في هذه المسألة في أصل اللغة، وهل للخطاب دليل أم لا؟.. والقياس حكم شرعي؛ فكان يجب أن يثبت له^(١) دليل في أصل اللغة وإن منع الشرع منه^(٢) وعلى أن هذا يبطل بالصفة^(٣)؛ فإنه يمنع القياس فيما عداها.. كذلك الاسم يمنع القياس فيما عداه، ولا فرق بينهما.. وعلى أنه كان يجب استعماله ما لم يعترض على معنى اللفظ؛ فإذا اعترض عليه سقط، كما استعملنا الدليل ما لم يعارض التنبيه، نحو قوله: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَمْرًا﴾ [الإسراء: ٢٣] دليhle: أن غير التأنيف يجوز، لكن لما كان ذلك يسقط معنى اللفظ سقط^(٤).

قال أبو عبد الرحمن: دليل الخطاب والقياس حجّتان عند القائلين بهما، وليس عندهم استدلال على أن القياس أولى من دليل الخطاب أو العكس، بل عندهم أن الحكم يتبع دليhle؛ فإذا دل دليل الخطاب على حكم فلا ضير سد باب القياس؛ لأنه سد لباب القياس في مسألة أو مسائل معينة قام دليhle، وليس إسقاطاً للقياس بإطلاق.

والقول: بأن البر بالبر يوجب إباحة التفاضل في غيره ليس بصحيح، بل يطلب الدليل في غيره؛ فإن وجد دليل يمنع التفاضل وجب الأخذ به، وإن لم يوجد فنبقى على الأصل، والأصل ههنا الإباحة؛

(١) أي للخطاب.

(٢) ليس ذلك بالرغبة (الإرادة السلوكية الحرة) وإنما الواجب البحث والكشف: هل دلالة هذا الخطاب ثابتة باللغة أو مدّعاة بغير لغة الخطاب.

(٣) مثل إسقاط الزكاة في غير السائمة؛ لأن الحكم مُعلّق بالصفة.. قال أبو عبد الرحمن: ليس هناك إلا السائمة، وغير السائمة، فإذا علّق الحكم بأحد المحصورين كان الأصل إسقاط الحكم عن الآخر، ولا يُعدّل عن هذا الأصل إلا بدليل.. قال أبو يعلى رحمه الله ص ٤٧٥: «الصفة وضعت للتمييز بين الموصوف وغيره، كما أن الاسم وضع لتمييز المسمّى من غيره... ثم لو علّق الحكم على صفة دل على أن ما عداه بخلافه كذلك إذا علّقه بالاسم».. والصواب في هذا أن ما ذكره صحيح إذا كان خلاف المنصوص عليه واحد غير متعدّد كإثبات الحكم لأحد النقيضين.

(٤) العدة في أصول الفقه ٤٧٧/٢.

لأن الله سكت عن أشياء عفوًا ورحمةً بنا غير نسيان، وما كان ربك نسيًا سبحانه وتعالى.

وليس كل ما سمَّاه الأصوليون دليل خطاب يكون مفهومًا من لغة الخطاب، بل منه المفهوم من لغة الخطاب، ومنه ما لا تدل عليه لغة الخطاب، وقد أسلفت الفرق بين قول «أف» وبين كفارة القاتل عمدًا من ناحية دلالة لغة الخطاب.

وقال أبو يعلى رحمه الله تعالى: «مفهوم الخطاب والتنبيه واحد، وهو مثل قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُودِّهِ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥].. نَبّه على أنه إذا أَمِنَ بدينار أداه... كذلك قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لِّمَنْ أَفٍ﴾... نَبّه على المنع من الضرب، وهذا مستفاد مِنْ فحوى الخطاب ومفهومه لا من نطقه.. وقد احتجَّ أحمدُ بمثل هذا في مسألة، فقال رحمه الله في رواية أحمد بن سعيد: لا شُفْعَة لذيٍّ.. واحتجَّ بقول النبي ﷺ: «إِذَا لَقِيتُمُوهُمْ فِي طَرِيقٍ فَالْحِجُّوهُمْ إِلَى أَضْيَقِهِ»^(١)؛ فإذا كان ليس لهم في الطريق حقٌّ؛ فالشفعة أحرى أن لا يكون لهم فيها حقٌّ.

وقال أيضًا في رواية الفضل بن زياد - وقد سئل عن رهن المصحف عند أهل الذمة قال -: لا.. نهى النبي ﷺ أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو مخافة أن يناله العدو.. وحكي عن قوم: أنه لا مفهوم للخطاب، وإنما دل الخطاب على المنع من التأنيف حسب.. سمعت أبا القاسم الجزريَّ يحكي أنه قول داود، وحكي عن قوم: أنَّ المنع من التأنيف وسائر أنواع الأذى مستفاد من اللفظ.. أما من قال: لا مفهوم للخطاب؛ فقول ظاهر الفساد؛ لأنه قال: ﴿لَا تَقُلْ لِّمَنْ أَفٍ﴾ واضربه، مراد بالأول نفي الأذية عنه كان ذلك نقضًا لموضوع كلامه ومفهوم نطقه؛ فلا يجوز أن يقال: إنَّ اللفظَ ما تضمَّن المنع من الضرب.. وأما من قال: إن اللفظ تضمن ذلك فهو ظاهر الفساد أيضًا؛ لأن قوله: ﴿فَلَا تَقُلْ لِّمَنْ أَفٍ﴾ اقتضى نطقه

(١) أخرجه البخاري في «الأدب المفرد» (١١٠٣)، ومسلم في «الصحيح» (٢١٦٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

المنع من التأفيف، وليس في لفظه المنع من غيره؛ فلا يجوز أن يكون غير التأفيف ممنوعاً بالنطق، لكن لما منع من التأفيف لما فيه الأذى؛ فكان الضرب فيه أكثر من الأذى، كان المعنى الذي يمنع من التأفيف لأجله موجوداً في الضرب وزيادة فكان ممنوعاً منه»^(١).

وقال عن ادعاء العموم في المضمرات والمعاني: «وكذلك: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمْ أُفٍّ﴾، وقد علمنا أنه لم يرد اللفظ بل أراد ذلك وما هو أعلى منه؛ فصار كأنه قال: لا تقربهما بسوء»^(٢).

وقال: «يجوز تخصيص العموم بدليل الخطاب سواء دلّ دليل هو مفهومه وفحواه، وهو التنبيه نحو قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمْ أُفٍّ﴾ فدل على المنع من الضرب؛ فيقع به التخصيص»^(٣).

وقال: «وأما دليل الخطاب وما في معناه من التنبيه نحو قوله: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمْ أُفٍّ﴾؛ فإنه ينسخ وينسخ به، وهو قول المتكلمين خلافاً لأصحاب الشافعي فيما حكاه الإسفراييني: إنه لا ينسخ ولا ينسخ به.. دليلنا: أن المنع من الضرب ثبت نطقاً لا قياساً؛ فصحّ نسخه، والدليل على ثبوته نطقاً: أنهم قالوا: هذا مفهوم من الخطاب وفحواه وتنبيهه.. ولأن ما ثبت باللفظ ليس من شرطه أن توجد صيغة اللفظ فيه.. ألا ترى أنه لو قال: (اقتلوا أهل الذمة؛ لأنهم كفار) جاز قتل عبدة الأوثان بهذا اللفظ، وإن لم يتناولهم اللفظ من طريق الصيغة، لكن من طريق العلة والتنبيه.. كذلك هاهنا.. ولأن القياس: ما يخص بفهم أهل النقل والاستدلال، وما دل عليه فحوى الخطاب؛ فإنه يستوي فيه العالم والعامي.. فإن قيل: (ما ثبت نطقاً؛ لأننا لا ننطق بالمنع من الضرب، ولا سيما منه صيغة الضرب، وإنما عرف ذلك من معنى النطق، ومعنى النطق هو نفس القياس).. قيل: قد بينا أنه ثبت بالنطق من الوجه الذي بيننا، وهو أن يضاف إلى اللفظ؛ ولأن الصيغة

(١) العدة في أصول الفقه ٢/٤٨٠ - ٤٨٢.

(٢) العدة في أصول الفقه ٢/٥١٧.

(٣) العدة في أصول الفقه ٢/٥٧٨ - ٥٧٩.

غير معتبرة من الوجه الذي بيننا . . وقد استوفينا الكلام في هذه المسألة في باب القياس، وذكرنا أن الحكم الثابت من طريق التنبيه، لا يسمى قياساً، وإنما مفهوم الخطاب وفحواه^(١).

وقال عن القياس الجليّ: «أما الجليّ فنحو قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لِّمَنَّا أُفٍّ﴾ نص على التأنيف ونبّه على الضرب . . وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾، ﴿وَلَا يَظْلَمُونَ نَفِيراً﴾ ونحو ذلك»^(٢).

وقال: «فأما الحكم الثابت من طريق التنبيه فلا يسمى قياساً، وإنما هو مفهوم الخطاب وفحواه نحو قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لِّمَنَّا أُفٍّ﴾ لأن الضرب ونحوه من الإضرار بالوالدين ممنوع منه بمعنى اللفظ»^(٣).

وقال عن الإمام أحمد رحمه الله: «قال في رواية الميموني: «بر الوالدين واجب ما لم يكن معصية . . قال تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لِّمَنَّا أُفٍّ﴾؛ فاحتج على وجوب برهما بقوله: ﴿فَلَا تَقُلْ لِّمَنَّا أُفٍّ﴾؛ فدل على أنه مستفاد من جهة اللفظ»^(٤).

وقال: «العلة وضعت للحكم تنبيهاً على غيره من الأحكام كالتهي عن الأدنى تنبيهاً على المنع من الأعلى نحو قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لِّمَنَّا أُفٍّ﴾ . . كان فيه تنبيه على المنع من الضرب، ونحو ما يجب أن يكون ذكر العلة هاهنا تنبيهاً على نظيره قبل ورود التعبد بالقياس وبعده، كما قلنا ذلك في لفظ التنبيه»^(٥).

وقال في الاستدلال بالأولى: «إنّ أقسام الدلالة على صحة العلة التأثير وشهادة الأصول، وهذا المعنى موجود في الأولى؛ لأنه قد أثر . . ولأن الأولى فيه ضرب من التنبيه، والتنبيه حجة في الشرع، وقد دل على ذلك

(١) العدة في أصول الفقه ٨٢٧/٣ - ٨٢٩.

(٢) العدة في أصول الفقه ١١٣١/٤ - ١١٣٢.

(٣) العدة في أصول الفقه ١٣٣٣/٤ - ١٣٣٤.

(٤) العدة في أصول الفقه ١٣٣٦/٤.

(٥) العدة في أصول الفقه ١٣٧٦/٤ - ١٣٧٧.

الكتاب في قوله: ﴿فَلَا تَقُلْ لَّهُمْ أُنِي﴾.. نبه على تحريم الضرب، وكذلك قوله: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ﴾^(١).

وقال أبو إسحاق الشيرازي [٤٧٦]: «فأما فحوى الكلام فإنه لا يجوز تخصيصه وهو التنبيه كقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَّهُمْ أُنِي﴾.. نص على تحريم التأفيف، ونبه على أن الضرب بالمنع أولى؛ فكان تحريم الضرب معقولا من فحوى الخطاب لا من نطقه؛ فإذا أراد تخصيصه لحالة دون حالة بدليل لم يجز لمعنيين:

أحدهما: أن التخصيص من صفات النطق وليس معنى في المنع من الضرب نطق فيرد التخصيص عليه، وإنما هو معقول من المعنى.

والثاني: أن المنع من الضرب إنما يثبت بالقياس على التأفيف، والشافعي رحمه الله يسميه القياس الجلي، وتخصيص القياس لا يجوز لأنه نقض له، وذلك يوجب إبطاله؛ ولهذا لو جمع بينهما لعد متناقضًا، بل نقول: «لا تقل لهما أف واضربهما»^(٢).

وقال: «وأما مفهوم الخطاب فهو ضربان: فحوى الخطاب، ودليل الخطاب.. فأما فحوى الخطاب فهو ما عقل من اللفظ من جهة التنبيه كقوله: ﴿فَلَا تَقُلْ لَّهُمْ أُنِي﴾؛ فنص على التأفيف، ونبه على الضرب؛ فدل على أنه بالتحريم أولى، فيجوز تخصيص العموم به؛ لأن قول بعض الناس معقول من اللفظ في اللغة عند أهل اللسان؛ فصار كأنه قال: «إياك أن تضربها!»، وتخصيص العموم بالنطق جائز.. وعلى قولنا تحريم الضرب مستفاد من جهة المعنى بالقياس على التأفيف؛ لأنه ليس معنا في المنع من الضرب لفظ، وإنما اللفظ في المنع من التأفيف خاصة، وإنما أثبتنا تحريمه بالقياس عليه، والشافعي رحمه الله يسميه القياس الجلي، وهو يجري مجرى

(١) العدة في أصول الفقه ١٤١٩/٤.

(٢) شرح اللمع، حققه وقدم له ووضع فهارسه عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م، ٣٤٦/١.

النص؛ ولهذا يُنقض حكم الحاكم إذا خالفه كما يُنقض إذا خالف النص..
وتخصيص العموم بالقياس جائز؛ فلأن يجوز بهذا النوع منه أولى^(١).

وقال: «مفهوم الخطاب كل ما فهم من الخطاب مما لم يتناوله
النطق وفهم معناه، وقد وضع لكل نوع من ذلك اسم يعرف به؛ فمن
ذلك فحوى الخطاب وهو ما دل عليه الكلام من جهة التنبيه مثل أن ينص
على الأعلى لينبه على الأدنى، أو ينص على الأدنى لينبه على الأعلى
كقوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ
إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ﴾؛ فتنبيهه بالدينار على القنطار؛ لأن من لا
يؤدي الأمانة في دينار واحد لا يؤديها في قنطار، وهو أكثر منه أولى..
نص على القنطار، ونبه على الدينار، لأن من أدى الأمانة في القنطار فلأن
يؤدي في الدينار أولى.. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لِمَا أُفِي﴾؛
فنص على التأفيف، ونبه على ما فوقه من الضرب والشتم وأنواع الأذية..
فهذا إذا ورد في الخطاب فحكمه حكم النص يُنقض به حكم الحاكم كما
يُنقض بالنص.. واختلف أصحابنا فيه؛ فمنهم من قال: «هو مفهوم من
النطق»، وهو مذهب أهل الظاهر، وأكثر المتكلمين.. ومنهم من قال:
«هو مفهوم من جهة القياس»، وهو الصحيح؛ لأن الشافعي رحمه الله
سماه القياس الجلي.. والدليل على هذا الوجه: أن لفظ التأفيف لا يتناول
الضرب والشتم؛ فمن المحال أن يفهم من اللفظ ما لم يتناوله اللفظ..
وكذلك لفظ الذرة غير موضوع لما زاد عليه؛ فلا يجوز أن يدخل عليه؛
فوجب أن يكون معلوماً من جهة المعنى.. احتج المخالف بأن قال:
أصحاب اللسان يفهمون من هذا المنع من الضرب والشتم وكل ما يتضمن
الأذية ببديهة العقل، ويشترك فيه الخاص والعام.. ولو كان مفهوماً من
جهة المعنى لما عرفه إلا من يعرف القياس، ولما تشارك الخلق في معرفته
كسائر ما يعرف بغير القياس.. والجواب: أن هذا غير صحيح؛ لأن اللفظ
لم يتناوله؛ فمن المحال أن يدل عليه بصريحه، ونعقل منه ما زاد عليه؛

(١) شرح اللمع ٣٥٥/١ - ٣٥٦.

لأن اللفظ موضوع له، بل بالقياس، وإنما اشترك الناس في معرفته لوضوحه وظهوره؛ فهذا كما أن الخلق يشتركون في أخبار التواتر، ولا يقال: إن ذلك غير ثابت بالخبر؛ لاشتراك الخلق فيه.. بل يقال: هو مسموع، ولكنه لوضوحه وظهوره صار بمنزلة الشاهد حيث يعرف معرفة الشهادات.. بخلاف ما ثبت بأخبار الآحاد كذلك ههنا مثله.. وحكي عن أبي العباس ابن سريج أنه ناظره محمد بن داود؛ فالزمه الذرة، وقال: (إذا قال: لا تمسّ من أكمال ذرّة لا يجوز أن يتناول المئين والألوف؛ لأن اللفظ غير موضوع له) فقال ابن داود: (لا أسلم؛ لأن المئين الألوف ذرات مجموعة؛ فكل ذرة منها يتناوله اللفظ)؛ فالزمه نصف ذرة فقال: «النصف لا يسمى ذرة) فلم يجب عنه»^(١).

وقال: «فأما التنبيه فكقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لِّمَنَّا أَفٍّ﴾؛ فإنه بيّن بهذا الضرب والشتم، وقوله: ﴿وَمِنَ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنٌ إِنْ تَأَمَّنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنٌ إِنْ تَأَمَّنْهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدُّهُ إِلَيْكَ﴾.. بيّن بالقنطار حكم القليل، وبالدينار حكم الكثير.. وكنهيه ﷺ عن التضحية بالعمراء؛ فإنه يبين بذلك حكم العمياء وما أشبه ذلك»^(٢).

وقال أبو المعالي إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني [٤١٩ - ٤٧٨هـ]: «وقد اختلفت عبارات الأصحاب في حقيقته؛ فقال بعضهم: هو لفظ مفيد لا يتطرق إليه تأويل.. وقال بعض المتأخرين: هو لفظ مفيد استوى ظاهره وباطنه.. واعترض بعض المتكلمين على ذكر اللفظ في محاولة تحقيق النص؛ فقال: الفحوى تقع نصاً وإن لم يكن معناها مصرّحاً به لفظاً.. وهذا السؤال ساقط؛ لأن الفحوى لا استقلال لها، وإنما هي مقتضى لفظ على نظم ونضد مخصوص.. قال تعالى في سياق الأمر بالبر، والنهي عن العقوق، والاستحثاث على رعاية حقوق الوالدين: ﴿فَلَا تَقُلْ لِّمَنَّا أَفٍّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا﴾ فكان سياق الكلام على هذا الوجه مفيداً تحريم الضرب

(١) شرح اللمع ٤٢٤/١ - ٤٢٥.

(٢) شرح اللمع ٤٧٠/١.

العينف ناصبًا، وهو متلقى من نظم مخصوص؛ فالفحوى إذا آيلة إلى معنى الألفاظ»^(١).

وقال: «ثم من أنكر المفهوم لم يجحد ما يسمى الفحوى في مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمْ أُفٍّ﴾، ثم اضطربوا فيه؛ فقال قائلون: كل ما دل من جهة الموافقة من حيث أشعر الأدنى بالأعلى فهو معترف به.. وذهب المنتمون إلى التحقيق من هؤلاء: إلى أن الفحوى الواقعة نصًا مقبولة قطعًا، وليس ثبوتها من جهة إشعار الأدنى بالأعلى، ولكن مساق قوله تعالى: ﴿وَيَا زُلَيْكَةَ إِحْسَانًا﴾ إلى مختتم الآية مشتمل على قرائن في الأمر بالتناهي في البر، يدل مجموعها على تحريم ضروب التعنيف، وليس يتلقى ذلك من مخض التنصيص على التهي عن التأيف؛ إذ لا يمتنع في العرف أن يؤمر بقتل شخص، ويُنهى عن التغليظ عليه بالقول والمواجهة بالقبح.. وضابط مذهب هؤلاء أن المقطوع به يستند إلى قرائن مجتمعة، ولا سبيل إلى نفي القطع.. وما تتطرق إليه الظنون فهو من المفهوم المردود عندهم وإن كان مقتضيًا للموافقة عند القائلين بالمفهوم»^(٢).

وقال: «ومن قال المفهوم حصر مفهوم الموافقة في إشعار الأدنى في قصد المتكلم بالأعلى، ثم ينقسم ذلك إلى ما يقع نصًا، وإلى ما يقع ظاهرًا؛ فالواقع نصًا كالمتلقي من قوله: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمْ أُفٍّ﴾، وما يقع ظاهرًا كقوله: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ﴾؛ فقال الشافعي: تقييد القتل بالخطأ في إيجاب الكفارة يدل على أن إيجابها في قتل العمد أولى.. وهذا الذي ذكره ظاهره مقطوع به؛ إذ يتطرق إليه إمكان آخر سوى ما ذكره الشافعي من إشعار الأدنى بالأعلى»^(٣).

(١) البرهان في أصول الفقه، حققه وقدمه ووضع فهارسه الدكتور عبدالمعظيم محمود الديب، طبعة دار الوفاء بالمنصورة، طبعتهم الثالثة عام ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م، ٢٧٧/١.

(٢) البرهان ٣٠٠/١.

(٣) البرهان ٣٠٠/١ - ٣٠١.

وقال: «ذهب النهرواني والقاساني إلى أن المقبول من مسالك النظر في مواقع الظنون شيان:

أحدهما: ما دلّ كلام الشارع على التعليل به؛ ولهذا صيغ منها ربط الحكم بالأسماء المشتقة كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾.. وقوله سبحانه وتعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾؛ فما منه اشتقاق الاسم في فحوى الكلام منصوب علمًا.. ومن هذا القبيل ما روى: أنه سها فسجد، وزنى ماعز فرجمه رسول الله ﷺ؛ فالفاء تقتضي ربطًا وتسببًا، وذلك مشعر بالتعليل.. إلى غير ذلك مما يأتي مفصلاً في ترتيب الأبواب.

فهذا أحد الأمرين، وربما يلحقون بهذا الفحوى نحو قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٍ﴾؛ ففحوى النهي عن التأنيف يمنع ما يزيد عليه من التعنيف والضرب والإهانة^(١).

وقال: «وقد قال المحققون: لولا ما تحقق في سياق الخطاب من قوله تعالى: ﴿ولا تقل لهما أف﴾ من نهاية الحث على البر لما أبعدنا النهي عن التأنيف مع الأمر بضرب العنق.. وقد يأمر السلطان. بقتل الرجل المعظم، ويتقدم إلى الجلاد بالألّا يستهين به قولاً وفعلاً^(٢)».

[منطق أرسطو في ميزان الاعتدال]

هذا ما يتعلّق بالنقد لكتاب التّقریب، وأما النقد لمنطق أرسطو فعندي أنّ عمل ابن حزم - على ضالّته، وكثرة أخطائه - محاولة رائدة لإرساء نظرية المعرفة؛ وذلك بما أضافه من بحث شرعيّ عقليّ عن آداب الجدل والمناظرة، وما أضافه من بيان أخذ المقدمات من العلوم.. وتكمل الحسنی لو أنّه أضرب عن منطق أرسطو إلا ما يتعلّق بدرجات الاحتمال واليقين، والكلام عن المشهورات والإقناعات.. إلخ، وبيان دور العقل في المعرفة: تأسيساً واستدراكاً، واقتراحاً، وتخيلاً، وتصوراً، وتذكّراً، وتأملاً، وتوليداً

(١) البرهان ٥٠٩/٢.

(٢) البرهان ٥١١/٢.

براهين من التجريدات والعلاقات والفروق .. ولكنَّ أَخَذَهُ بقسم من منطق أرسطو على أنه عاصم للذهن من الخطأ يسلكه في جمهور العلماء كافة - من مؤيدين ومعارضين - الذين حكمتُ على أنَّهم لم يفهموا قصد أرسطو، وقولوه ما لم يقل .. ولقد دُعيت للمشاركة بإحدى المؤتمرات عن ابن رشد بتونس، ولم تمكِّنِّي ظروفِي من الحضور، وإنَّما شاركت بمشروع بحث عن المعالجة السقيمة للفيلسوف الفقيه أبي الوليد ابن رشد الحفيد عن الجمع بين الشريعة والفلسفة، ولكنني بعد ذلك تبخَّرتُ في الفلسفة الرُّشدية النظرية ولا سيما المنطق، وأفردتُ كتابًا عن البرهان أرجو أن يرى النور قريبًا إن شاء الله .. ووقفتُ حائرًا بين علماء عقلاء أذكيا رأوا منطق أرسطو الصُّوريَّ معيارًا لتمييز الحق من الباطل، وآلة تعصم الذهن من الخطأ .. ومن هؤلاء الفارابيُّ وابن سينا والغزالي والطوسيُّ والإمام أبو محمد ابن حزم .. وبين آخرين رأوا في منطق أرسطو فضولًا وقصورًا بل عجزًا كليًا عن عصمة الذهن من الخطأ وتحقيق تلك المعيارية؛ مثل بيكون من الغربيين وشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله من علماء المسلمين .. وبعد أنأة، ودراسة جادَّة لكتب ابن رشد في المنطق ولا سيما جزء المغالطات: تبَّين لي بجلاء كالشمس أن الفريقين (المبالغين في الاعتداد بمنطق أرسطو معيارًا للحقيقة، والرافضين له) لم يفهموا غرض أرسطو نفسه من كتبه المنطقية، وأنه لم يدَّع قطُّ أن منطقَه مصدرٌ للمعرفة، ولا أنَّه معيارٌ لتمييز الحق من الباطل، ولا أنه آلة تعصم الذهن من الخطأ .. وإنما أراد أرسطو بكتبه المنطقية أنَّها معيار لتمييز الحق من باطل معين، وآلة تعصم الذهن من خطأ معين .. وذلك هو الأقيسة غير المنتجة أو المضلَّة التي ربَّها السوفسطائيون بفرقهم الثلاث، وكذلك مغالطاتهم في التصديقات والتصورات؛ فكشف ألعيب أقيستهم الفاسدة، ومغالطاتهم، وربَّب على منهجهم (في تركيب الأقيسة المنطقية من مقدِّمات ونتائج) مقدِّماتٍ متنوعةً باحترازاتٍ وتفريقاتٍ وعلاقاتٍ تجعل هذه النتيجة صادقةً، وتلك النتيجة كاذبةً، وهاتين المقدِّمتين غير منتجيتين؛ فكان منطق أرسطو علاجًا تاريخيًا مرحليًا لسفسطات معينة؛ وليس علمًا قائمًا يُبنى عليه تأسيس المعرفة البشرية؛ فالفريقان معًا يظلمان أرسطو ومنطق أرسطو ..

والمحققُ عندي أنَّ العاصم للذهن من الخطأ بهداية الله الكونية والشرعية هو العقل الذي هو شرطُ التكليف بثوابته لدى العقل الإنساني المشترك، وذلك هو بديهياته^(١) الفطرية والمكتسبة؛ فالفطرية كالتماس العلة الكافية، وإحالة اجتماع الضدين، وإحالة اجتماع أو ارتفاع النقيضين.. والمكتسبة ما كونه العقل من معارفه الحسية بتجريد ومعرفة علاقات بين أشياء، وفروق بين أشياء.. وهذه البديهيات تصورات يترکب منها البرهان وفُق تحقُّقِ المقتضي وتخلُّف المانع.. ومصادر المعرفة تصوراً حقيقياً وتخيلاً هو الحسُّ الظاهر والباطن يقظةً أو مناماً.. ومن الحسُّ الخبرُ المقروء أو المسموعُ وأثار الماضي.. ومعرفة العقل بالمحسوسات تصوراً لهوياتها وعلاقاتها ومفاراتها وأحكامها بالخبرة والتجربة، أو الحس المکرَّر في حالات وشروط مختلفة: إنَّما هو معرفة وجودٍ وتكييفٍ بكمٍّ ومقدارٍ حسب ما وصلت إليه الخبرة.. والواقع المغيب إذا أذن الله بمعرفة شيءٍ منه لا يكون إلا بالعقل ومصادر خبرته.. أعني بديهياته الفطرية والمكتسبة.

ومصدر المعرفة هو العقل وحده، وإنما المعقولُ يتنوعُ؛ فهناك معقول بفطرة العقل التي تسبق الخبرة كالعلم بأن كل حدث لا بدَّ أن ينتهي إلى علة كافية هي سبب حدوثه، وكالعلم بانتفاء الجمع بين النقيضين أو رفعهما، وقد أفاض الإمام ابن حزم في هذا بأوائل كتابه الفصل، وبلور هذا فلاسفة المدرسة العقلية منذ ديكارت.. وهناك معقول بالحسِّ؛ لأنَّ الحسَّ بغير حضور العقل تصوراً وإدراكاً لا قيمة له، ثم يختزن العقل بذاكرته مميزات المدرك - بصيغة اسم المفعول -؛ فإذا أدرك محسوساً آخر أضاف تصوراتٍ أُخرَ من التمييز بين الهويات، ومعرفة العلاقات والفروق بينها، وتجريد المعاني العامة.. وهناك معقول بالحسِّ المکرَّر في حالات مختلفة وهو نتائج

(١) المستقر عند الثَّحاة أن الأصل نسبة «الفعلية» إلى «الفعلية»، وأن النسبة إلى «الفعلية» هي الاستثناء.. ولكن الاستقراء اللغوي دل على عكس ذلك، وأن تغيير الصيغة إلى فعلي إنما هو لعارض التمييز كحنفي لمذهب أبي حنيفة لتمييزه عن حنفي من الحنفية؛ ومثل مدني (نسبة إلى المدينة المنورة) لتمييزها عن المدن الأخرى.. ومنهم من رأى أن النسبة إليها شرفها الله مدني.

التَّجربة.. ومن المحسوس الخبر والمشاهدة.. أي المقروء والمسموع من أخبار الماضين، ومشاهدة آثارهم.. ومن معارف الحس المختلفة تكون بديهيات العقل المكتسبة إضافة إلى بديهياته الفطرية.. وهناك معقول بالشرع؛ لأن العقل آمن بالله على صفات الكمال، وآمن بصدق الرسول ﷺ وعصمة الشرع بالبراهين العلمية؛ فتحتَّم من هذا الإيمان العقلي أن ما صدر تفصيلاً عن ربِّ له الكمال المطلق وله الشرع المعصوم فلا بدَّ أن يكون صدقاً وعدلاً وحكمةً، وإلا حصل للعقل تناقضٌ إذا ارتدَّ عن إيمانٍ بمفصلٍ صادرٍ عمّا آمن به من كمال وحكمة وعصمة على الإطلاق؛ فيكون ما ارتدَّ عن الإيمان به حقّاً وغير حقٍّ في آنٍ واحدٍ.. وهذا بشرط صحة الخبر أو الحكم عن الشرع دلالةً وثبوتاً؛ فهذا - أي توثيق الثبوت والدلالة - ما أذن الله للعقل بالاجتهاد فيه؛ فإذا علم أنَّ قطع يد السارق بالشَّروط الذي رسمه الشرع صحيحٌ دلالةً وثبوتاً لم يبقَ إلا الامتثالُ والعلمُ بأنَّه عدلٌ وحكمةٌ ورحمةٌ؛ فإن شكَّك في ذلك، وأنَّهم الحكم بالوحشية والهمجية والقسوة والظلم كان ذلك تناقضاً.. ومن هاهنا تنقسم نظرية المعرفة إلى قسمين: نظرية معرفة بشرية لا حجر على العقل البشري في تحقيقها بالملاحظة والظنَّ والتجربة والاقتراح والاستدراك.. وإنما الحجر شرعاً في توظيف نتيجة المعرفة من اكتشافٍ أو صنْعٍ؛ فَيُؤَوَّلُ لما يرضي الربَّ وفق مقاصد الشريعة.. ونظرية معرفة شرعية حَقَّقَهَا العقلُ إجمالاً، ثم كان دوره فيها تفصيلاً تحقيق دلالتها وثبوتها، ثم فهمها وتمييز معانيها بدلالة المادة اللغوية والصيغة (الوزن) والحرف، ودلالة التركيب نحواً وبلاغةً، ودلالات السياق؛ ليكون دور العقل في النهاية فهم الشرع حسب مراد مُنَزِّلِهِ سبحانه يقيناً أو رجحاناً، وما كان مرجوحاً فحكمه الردُّ، وما كان مستوي الطرفين فحكمه التوقف؛ لأن الترجيح بلا مرجح تحكم، وإلغاء الرجحان سَفَهٌ وعنادٌ.. ومعنى التلقِّي تصديق الخبر، وامتنال الحكم بلا تبديلٍ أو اقتراح بنقص أو زيادة.. وما جعله الله لاجتهادنا نسلِك فيه سبيل «نظرية المعرفة البشرية الأعم» بهداية الله الكونية في الأنفس والآفاق كالاقتراح في معرفة القبلة لمن غاب عن مشاهدة الكعبة، وكالاقتراح في معرفة العدل؛ فإن ذلك يعرف

بالشرع والعقل كما قال الإمام الشافعي رحمه الله في كتابه الرسالة، وشيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه الاستقامة.. وكاجتهاد القاضي في معرفة الواقعة ليطبّق عليها الحكم الشرعي.

وإذا تأملنا كتاب التقريب وجدنا أن كتاب المدخل إلى المنطق (إيساغوجي) منه ما هو لازم ولكن برسوم لغة العرب التي نزل بها الشرع، وذلك ما يتعلق بالكلمات الدالة.. ووجدنا الحدّ والرسم ضروريًا جدًا - بخلاف ما قرّره شيخ الإسلام ابن تيمية في نقض المنطق -، ولكن الحدّ ليس هو لتحصيل الحقيقة، فذلك يحصل بالعقل ومداركه يقينًا أو رجحانًا، وإنما هو لتحديد مراد المتكلم وتصوّره؛ ليوضّله للآخر المتلقّي بلغة مشتركة دالة على التصور المشترك.. وإنما الخلل في اشتراط حدّ جامع مانع بعبارة وجيزة، فهذا متعذّر أو متعسّر، وإنما المطلوب تحديد مراد المتكلم وتصوّره بالقدر الكافي من الكلام وإن بلغ أسطرًا.. فإن أحسّ بحاجة إلى التحديد ذكر المثال الشارح والتقسيم؛ فالقدر الكافي من الكلام هو الحدّ، وهو ضروريّ جدًا لتحرير محل النزاع.. وليس بصحيح ما يقوله نقاد الحدود بأن العلوم فسدت بدخول الحدّ، بل الصواب أنها سهلت وتميزت بذلك؛ ولهذا كان كتاب سيبويه في النحو - على استيعابه وابتكاره - من التأليفات العسيرة جدًا؛ لإهماله التمييز الأدقّ بالحدود الممكنة، وكان النحو أيسر في كتب أمثال ابن هشام وابن عقيل؛ لأن حدودهم أكثر تمييزًا، وأدق أصولًا.. وبقية إيساغوجي حكمه أنه مما لا نلزم الحاجة إليه عن الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض؛ لأن هذه التقسيمات بالنسبة للوقائع في الطبيعة والحيوان والنبات.. إلخ من شأن العلماء ذوي الاختصاص.. ومن ناحية الشرع فما جعله الخطاب الشرعي نوعًا مثلًا فإنما يعرف تصوّرًا باللغة من الاستقراء لنصوص الشرع، ولا يقتضي ذلك حكمًا يوحد بين الأنواع أو يفرّق بينها إلا بدليل شرعي؛ ولهذا أخطأ أبو محمد رحمه الله في ترتيب الحكم على النوع وهو يردّ على أهل القياس في مسألة قياس البيضة على البيضة.. فقد ذكر الإمام أبو محمد رحمه الله تعالى أن البيضتين إذا تصدّمتا انكسرتا؛ فكان هذا حكم كلّ بيضتين في الوجود إذا انكسرتا، وهو حكم بالقياس.. والإمام أبو

محمد ابن حزم رحمه الله يأبى تسمية هذا قياسًا، ويردّه إلى ضرورة عقلية مأخوذة من المشاهدة بالحس، وهي أن كلّ رخص^(١) الملمس إذا صدمته أشدُّ منه اكتنازًا^(٢) أثر فيه: إما بتفريق أجزائه، وإما بتبديل شكله.. وهذا برهان نير.. إلا أن أبا محمد غلبت عليه صنعة المنطق؛ فقال: «إن كل ما كان تحت نوع واحدٍ فحكمه مستوٍ»، وقال: «إن البيض نوع واحد» لما ذكر أفراد أنواع البيض كبيضة الحنش، وبيض الزعرة، وبيضة صغار العصافير.. وكل هذه لا يشبه بيض بعض الطيور في بعض الهيئات؛ فقال عن نفي أثر الشَّبه: «لو خرطنا صفة بيضة من عاج أو من عود البقس^(٣) حتى تكون أشبه ببيضة النعام من الماء بالماء، ولم تشبه بيضة الحجلة إلا في الجسمية فقط ثم ضربنا بها الحجر لما انكسرت»^(٤).

قال أبو عبدالرحمن: هاهنا وقفات:

أولها: مثالهم عن تصادم بيضتين، وليس عن تصادم رخص بمكتنز كما قال أبو محمد.

وثانيها: أن الانكسار بسبب التصادم تجربة حسية عن كل صلبٍ أو هشٍّ لاقى مثله لقوة التصادم وقد يدفع التصادم كلّ واحدٍ مكانه دفعًا قويًا؛ فهذا مقتضى مشروط بتخلف المانع؛ فليس أحد الطرفين بأولى من القياس على الآخر ما دامت شروط التجربة واحدة.

وثالثها: أن التجربة - وهي معنى حسي تُعيده المشاهدة - محكومة

(١) الرخص يغلب في اللين الناعم، وليس كل لين ينكسر، بل يذوب أو يتمدد، وينقطع؛ فيحسن التعبير بضد الصلب والصلد كالهش.

(٢) الاكتناز الامتلاء والتجمع، وهو يعطي معنى القوة.

(٣) البقس، ويقال فيه: يَفْسِسُ أيضًا، شجر كالآس وَرَقًا وَحَبًّا، أو هو شجرُ الشُمشاذ، مَنَابِتُهُ بلادُ الرُّوم، تَتَّخِذُ منه المَغَالِقُ والأبواب، لَمَتَانِيَّتُهُ وَصَلَابَتُهُ. «تاج العروس» (مادة: بقس). وذكر الحميري في «الروض المعطار» أنَّ طروشة كثيرة شجر البقس، ومنها تفرق إلى النواحي. [التركماني].

(٤) الإحكام في أصول الأحكام ٢م ج ٨ ص ٤٩٥ / دار الكتب العلمية بيروت.

بحالات ومعاني هي شدّة الدّفع وتخلّف المانع؛ فلا يكون الحكم لنوع البيض، بل لمعاني التجربة في الشيء الهشّ كإناء من القرع يابس يلاقي إناء قرع يابس، أو زير (إناء من طين مطبوخ) يلاقي زيرًا.

ورابعها: لا حرج في قولهم: (قسنا البيضتين)؛ لأن قياسهم عمل منهم ليس فيه تأسيس حكم ولا اكتشافه، وإنما هو التماسّ للنتيجة؛ فإن انكسرتا فمعنى ذلك أن شرط التجربة تحقّق؛ فقام أو تخلّف مقتض كأن يكون الدفع غير شديد، وإن انكسرت إحداهما دون الأخرى فشرط التجربة مختلّ ككون إحداهما أمتع، أو لكونها ذات فرخ يوشك أن يفقس؛ فالبرهان أبدًا للتجربة بمقتضياتها، وموانعها، والقائس يعمل لاختيار التجربة، ومعرفة تحقق برهانها حسب وجود المقتضي وتخلّف المانع، وهو لا يؤسس الحكم؛ لأن الحكم للتجربة، ولا يكتشفه؛ لأنه مكشوف لما حدّته التجربة من مقتضيات وموانع، وإنما هو يعيد تجربة، ولا يحكم في النهاية إلا بما حكمت به التجربة؛ فإن قدّم لقياسه بمواصفات التجربة فذلك حكم ببرهان التجربة؛ لأنها تُسوّي بين حالتين تحقّقت مقتضياتها وارتفعت موانعها.. والشبهية لا تحقق حكمًا إلا برصد ما له الحكم في التجربة الذي هو من صميم موضوع التجربة؛ ولهذا قال أبو محمد رحمه الله: «فقد علمنا أن العنب الأسود الضخم المستطيل أو المستدير أشبه بصفار عيون البقر الأسود منه بالعنب الأبيض الصغير، لكن ليس شبيهه به موجبًا لتساويهما في الطبيعة»^(١).

قال أبو عبدالرحمن: وأما كتاب قاطاغورياس (الأسماء المفردة) فهو ضروري يُفاد منه بعد رده إلى رسوم اللغة العربية مفردة وصيغة ورابطة ونحوًا وبلاغة في دلالة الكلام، وأما مدلول الكلام نفسه في الطبيعة كتحديد الكمية؛ فهذا شأن العلماء ذوي الاختصاص في فروع المعارف الطبيعية.. وأما مدلول الكلام نفسه في الشرع إذا حدد كمية في خبر أو حكم فالمرجع

(١) الإحكام لأصول الأحكام م ٢ ج ٨/ ٤٩٥، وانظر الطبعة بتحقيق أحمد شاكر رحمه الله تعالى ١٨١/٨ - ١٨٢.

إلى دلالات لغة الشرع بحضور العقل دون أن يحتاج طالب العلم إلى ما تنحصر فيه الكمية.. مع أن هذا الكتاب لا يخلو من أوهام كتعريف كمية الزمان بأنها مدّة وجود الجُرم ساكنًا أو متحرّكًا.

قال أبو عبدالرحمن: إنما الزمان تعاقب يُعَدُّ بالأصبع، وبالكلمات، وبالثَّواني بعد اختراع الساعة.. ومنه سرمدِيّ لا أول له ولا آخر، والله سبحانه هو الأول لم يسبقه زمن سرمدِيّ ثم طرأ سبحانه بعد عدم جلّ جلاله وتقدّس، بل هو الأول غير مسبوقٍ بتعاقب سرمدِي، ولعل هذا - والله أعلم - معنى قوله ﷺ: «لا تُسَبِّحُوا الدَّهْرَ فَإِنَّ اللهَ هُوَ الدَّهْرُ»^(١)؛ ولهذا أصابَ شيخُ الإسلام ابنُ تيمية (وإن خالفه الشيخ الألباني رحمهما الله) عندما قال: الحوادث لا أوّل لها إلا أنّها مسبوقة بمحدثها جلّ جلاله؛ لأنّه كل يوم في شأن، غير معطل عن الفعل البتّة.. ولا إحالة في تصور خالق لا أول له؛ لأن العقل يأبى تصور زمن سرمدِي له أول؛ إذ الزمان لا أول له.. كما أن العقل يأبى تصور خلق الكون من خالقٍ مسبوقٍ بعدم؛ فتعيّن ضرورة أن الخالق سبحانه أول غير مسبوق بزمن عدمي سرمدِي، بل كل تعاقب زمني سرمدِي أو مقدر فهو مسبوق بوجوده وإحداثه، فلا أول للحوادث إلا بسبق إحداثه كما أنه لا أول للزمن.. وكل زمن سرمدِي هو مقدّر معدود بعلمه سبحانه، وأما الزمان الكميّ المقدّر في علمنا نحن البشر فهو التعاقب المعدود بحركة جرم كالشمس أو القمر؛ إذن كمية الزمن هي التعاقب المعدود من حركة الجرم الضابط لكمية الزمن، وأما وجود جرم ساكن أو متحرّك فذلك هو مظهر الزمن لا الزمن نفسه.. وبعد هذا العناء فلا يترتّب على فلسفة الزمن فهم الشرع، بل ما يذكره الشرع من دهرٍ وأبدٍ وحينٍ ويومٍ وليلةٍ وشهرٍ وسنةٍ محالٍّ إليه بمعرفة البشر ومدلول اللغة، وهكذا كل ما دخل في هذا الباب كالكلام عن الغير والمثل والخلاف.. إلخ.. وأما ما نتج عن هذا الكتاب من أحكام عقلية عن التضاد والتناقض فمأخذها من بديهيات العقل الفطرية

(١) أخرجه البخاري (٤٨٢٦)، ومسلم (٢٢٤٦) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

والمكتسبة؛ فكلُّ ما بُني على بديهية العقل ضرورة يصبح بديهية عقلية جديدة.. وهكذا ما ظنه أحكاماً عقلية مثل المتلازمات فإنما هو معقول اللغة؛ لأن اللغة تُفرَّق أداء وإعراباً بين النفي أول الكلام والإيجاب آخره؛ كقولك: «غير واجب أن يكون» وبين النفي أول الكلام وآخره كقولك: «غير واجب أن لا يكون».. وتفرق بين الجملتين بأن الأولى لنفي وجوب الكون والثانية لنفي انتفاء الكون.. ولكن معقول اللغة يوحد بينهما فيما اتفقتا فيه من حكم وهو انتفاء الامتناع، وإثبات الإمكان؛ لأن الأولى نفت وجوب الكون؛ فاحتمل الامتناع والإمكان؛ لأن العقل لا يتصور غير واجب أو ممكن أو ممتنع.. ونفت الثانية وجوب الامتناع؛ فأضفنا نفي الوجوب إلى نفي الامتناع؛ فلم يبق إلا الإمكان.. هذا هو معقول اللغة.. أي مفهوم اللغة بحضور مدارك العقل.

ومن تلك المتلازمات التي بُهر بها أبو محمد ما هو معنى لغويٌّ مباشر مثل «ممكن» و«غير ممتنع» لأنَّ اللغة تفسر الممكن بغير الممتنع، وتفسر غير الممتنع بالممكن، وهذا هو الترادف بين صيغتي نفي وإيجاب يكون معنى إحداهما هو المرادف لمعنى الأخرى؛ إذن بداهة اللغة مغنية عن هذا التعقيد الطويل العسير الذي يفسر الواضح بالمشكل، وتفسير الواضحات من المعضلات المشكلات.

وأما كتاب البرهان فهو كما أسلفت ليس لتحقيق المعرفة وعصمة العقل من الخطأ بإطلاق، بل هو للرد على مغالطات سوفسطائية معينة مركبة من مقدمتين فأكثر ومن نتيجة.. وإنما العلم للعقل بتحليله المعرفة إلى البديهيات التي تركبت منها؛ فإذا قيل لك: لماذا أوجبت الصلاة؟.. قلت: لأن الله أوجبها بصريح النصِّ مع البيان الجلي الكاشف للبس عن احتمال غير الوجوب من السيرة العملية وفرض العقوبة على تاركها، وكونها من أركان الإسلام.. فيقال لك: ما يدريك أن هذا الحكم من الله؟.. فتقول: العقل ينفي طرح المقتضي إذا تخلف المانع، والمقتضي لكون الإيجاب من الله هو ما يقطع العقل بثبوت من تواتر القرآن، وتواتر السيرة العملية.. فيقال لك: لعل محمداً ﷺ لم يبلغها عن ربِّه.. فتقول: بالبراهين العلمية

المتواترة من سيرة الرسول ﷺ ونشأته وإجماع أعدائه على أنه الأمين، وما تواتر من آيات نبوته، وما نشهده من البراهين العلمية فيما بلغه، وأنه ليس من عند بشر علمت أنه من عند الله.. فيقال لك: وما يثبت لك أن هناك إلهاً؟.. فتقول: لا يتصور العقل الإنساني المشترك وجود هذا الكون إلا بثلاثة احتمالات:

أولها: أن يكون وُجد مصادفة، وبراهين القصد والدقة والنظام في الأنفس والآفاق تحيل ذلك.

وثانيها: أن يكون وُجد من نفسه، وهذا محال، فالشيء لا يوجد نفسه.. بل العبارة محالة؛ فحالة العدم لا يقال فيها «الشيء نفسه»، وما بعد العدم هو ما نسميه الشيء نفسه.. وليس في الطبيعة شاهد يجعل من السهل تصور أن الشيء يخلق نفسه.

وثالثها: أن يكون وُجد بفعل فاعل قائم بنفسه قائم به غيره تنتهي إلى إرادته كل الأسباب والتعليلات، ونحن نشهد آيات وجوده على صفات الكمال في كل مظاهر الكون من خلق الثملة الدال على لطفه إلى خلق السماوات والأرض الدال على عظمته.. والعقل الإنساني المشترك يلزمه المحال في تفسير الخلق بغير خالقٍ واحدٍ لا يلحقه شيء من نقص المخلوقين؛ فهكذا تُحلل المعرفة من بداهة إلى ما بنيت عليه من بداهة أخرى.. وفي البرهان في القسم الخاص بالقضايا الشرطية ما مرجعه إلى اللغة في صريحها أو معقولها؛ وبهذا يبطل زعم أبي محمد رحمه الله في مقدمة كتابه أن علم المنطق بالسياق الذي ذكره أبو محمد «مستقرٌّ في نفس كل ذي لبٍّ.. إلخ»؛ ولأبرهن على ذلك أذكر قوله في كتاب البرهان خلال سياقه لأحكام البرهان في الشرائع على رتب المنطق الأرسطي: «فأما النوع الذي هو كلي اللفظ جزئي المعنى فهو كقول الناس في معهود خطابهم: «فسد الناس» وإنما المراد بعضهم، وهذا يعلم ببديهة العقل؛ لأن الناس لا يفسدون كلهم إلا بذهاب الفضائل جملةً، والفضائل أجناس وأنواع مرتبة في بنية

العالم، ولا سبيل إلى عدم نوع بأسره جملةً حتى لا يوجد في العالم أصلاً»^(١).

قال أبو عبدالرحمن: ما دام معلوماً ببديهة العقل فما الدَّاعي لهذا التشقيق الأرسطي.. ثم إن البداهة ليست فيما ذكره أبو محمد من تعليل، بل معلومة من التواتر عن الفضائل في الأنبياء والمرسلين عليهم الصلاة والسلام وفي ورثتهم من المصلحين والمرتبين والعقلاء؛ فعلم بذلك أن اللفظ ليس على عمومته؛ فيحمل على وجه آخر صحيح في اللغة وهو أن يكون لقوله: «ال» من «الناس» معهود ذهني أو ذكري، وإلا كان الكلام لغواً.. وقد عالج هذه المسألة ببداهة اللغة ومعقولها الإمام الشافعي في كتابه «الرسالة» في كلامه عن قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، وتابعه أبو محمد في كتابه «الإحكام».

وكل ما ذكره أبو محمد من أمثلة - بعد المثال الذي أوردته - فهو صريح اللغة أو معقولها بدون مقدمات أرسطية.

وفي هذا الباب لم يُفرّق أبو محمد رحمه الله بين الدلالة اللغوية للمفردة مجردة وبين دلالة الكلام المركب؛ فقال: «وأما قول القائل: فلان لا يظلم في حبة خردل. فلا يفهم من ذلك عند التحقيق وترك المسامحة إلا ما اقتضاه اللفظ خاصة من أنه لا يظلم في الخردل خاصة، وهذا الذي وضع له اللفظ في اللغة، ولا يفهم من ذلك أنه لا يظلم في الآطام والضياع والدور؛ لأن الضياع والدور لا تُسمّى خردلاً أصلاً.. لكن إن قال: فلان لا يظلم الناس شيئاً، أو قال: لا يظلم في شيء.. فحينئذ يعم بالنفي كل ما وقع عليه اسم ظلم. فإن لم يكن هذا فلاي معنى علّقت في اللغة الأسماء على المسميات، وثبت في العقول أنه لا بيان إلا بالألفاظ المعبرة عن المعاني التي أُوْقِعَتْ عليها في اللغة؟!.. وهذا ما لا يعلم أحد سواه إلا مغالط لنفسه، مكابر لحسه، مسامح حيث لا تنبغي المسامحة.. وكذلك قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمْ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣] فإنه لا يفهم من هذا اللفظ إلا منع

(١) «التقريب» ٥٣١.

أَفْ فقط، وأما القتل والضرب وغير ذلك فلا مَنع منه في هذا اللفظ أصلاً؛ لأن كل ذلك لا يسمى «أَفْ»، ولا يعبر عنه بأَفْ.. ولو أن إنساناً قتل آخر، وأخبرنا عنه مخبر، وشهد شاهد أنه قال له: «أَفْ» لكان كاذباً وشاهد زور وآتياً كبيرة من الكبائر بحكم المختار للوسائط بيننا وبين الواحد الأول ﷺ وعزَّ باعته وجلَّ؛ إذ قضى أن شهادة الزور من الكبائر؛ فمن لم يردعه قبح الخروج عن المعقول فليردعه خوف النكال الشديد يوم الجزاء نعوذ بالله من ذلك.. ولو أن حالفاً حلف على القاتل أنه قال للمقتول: «أَفْ» لكانت يمينه غموساً؛ فكيف استجاز من يصف نفسه بالفهم أن يقضي قضاءً يقرُّ به على نفسه أن كاذب إذا حُقِّق الحكم؟ ولعمري إن كثيراً منهم لأفاضل فهماء أخيار صالحون معظَّمون باستحقاقهم، ولكن النقص لم يَغَرَّ منه بشر إلا المعصومين بالقوى الإلهية من الأنبياء عليهم السلام خاصة، وزلة العالم مؤذية جداً.. ولو لم تَعُدَّهُ إلى غيره لقل ضررها.. لكن لما قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَالَّذِينَ إِحْسَانًا﴾ اقتضت هذه اللفظة إتيان كل ما يسمى إحساناً، ودفع كل ما يسمى إساءة؛ لأن الإساءة ضد الإحسان، والإحسان واجب؛ فالإساءة ممنوعة؛ لأن قولك: (أحسن إلى فلان) يقوم مقام قولك: (لا تسئ إليه)، وذلك معنى مقتضاه فقط وزائد معنى هو أيضاً شيء هو غير ترك الإساءة فقط.. وأما قولك: (لا تسئ إليه)، فليس فيه الإحسان إليه.. وكذلك إذا قلت: (لا تحسن إليه)، فليس فيه أن تسئ إليه أصلاً؛ لأن هذا من الأضداد التي بينها وسائط، والوسيلة هاهنا التي بين الإساءة والإحسان المتاركة.. وأما إذا قلت: (أسئ إلى فلان) ففيه رفع الإحسان عنه؛ لأن الضدَّ يدفع الضد، إذا وقع أحدهما بطل الآخر؛ فتدبر هذه المعاني تستضيء في جميع مطلوباتك بالتور الذي منحك خالقك تعالى، وقرب به شبهك من الملائكة، وأبانك عن البهائم.. وإلا كنت كخابط عشواء حيران لا تدري ما تُقدِّم عليه بالحقيقة، ولا ما تترك باليقين.. لكن بالجسر والهجم اللذين لعلهما يوردانك المتالف ويقذفانك في المهالك هذان الله وإياك»^(١).

(١) «التقريب» ٥٣٥ - ٥٣٧.

قال أبو عبدالرحمن: ما ذكره أبو محمد إنما هو مدلول «حَبَّة» مجردة، و«خردل» مجردة، و«أف» مجردة.. ولكن هذه المفردات تألفت في كلام مركب له معنى مجازي غالب الاستعمال عُلِمَ منه أن المراد أنه لا يظلم في أكثر من حبة خردل، وأنه منهي عن أدنى الإيذاء وهو التأفف.. والخطاب الشرعي يُحمل على اصطلاح الشرع ومعهوده؛ فإن لم يوجد فعلى المجاز غالب الاستعمال، فإن لم يوجد فعلى حقيقة كل مفردة لغوية إذا لم يمنع منها مانع، أو يتعيّن بيان آخر أن المراد معنى لغوي صحيح آخر.. ومعنى غلبة الاستعمال أنك لا تفهم الحقيقة اللغوية في «أف» إذا رُكِبَتْ في كلام إلا بقرينة كأن تنهاه عن قول: (أف) حتى لا يُطْفِئ المصباح، أو تأمره به حتى يوقد الحطب ويذهب دخانه؛ فإذا لم توجد القرينة حمل على ما غلب استعماله من المجاز الأدبي، وهو أقل الإيذاء، وقد جعلت العرب التأفف للتضجر وشبهه؛ فذلك المجاز غالب الاستعمال قائم على معنى لغوي صحيح.. ولب الباب في كتاب أبي محمد هو ما عقده عن أقسام المعارف؛ وبهذا الباب - بعد زيادة تأصيله وتعميقه - نكون في صميم المعرفة والاهتداء بالعقل الذي جعله الله شرطاً للتكليف.. وهو أيضاً في هذا الباب مستدرّك عليه في أشياء كثيرة أهمّها رفضه للاستقراء بإطلاق.. مع أن الاستقراء حَجَّة فيما يقبل الحصر، وهو رجحان إذا لم تخرمه المشاهدة؛ فيكون مقتضى تخلف منعه.. كما أنه رحمه الله حصر الاستقراء في مسلك أهل القياس وليس هذا بصحيح، فإليك هذا النموذج من الاستقراء الصحيح.. قال شيخنا محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله عن الحروف المقطعة أوائل السُّور: «أما القول الذي يدل استقراء القرآن على رجحانه فهو: أن الحروف المقطّعة ذكرت في أوائل السور التي ذكرت فيها بيّناً لإعجاز القرآن، وأن الخلق عاجزون عن معارضته بمثله مع أنه مركب من هذه الحروف المقطّعة التي يتخاطبون بها.. وحكى هذا القول الرازي في تفسيره عن المبرّد وجمع من المحققين، وحكاه القرطبي عن الفراء وقطرب، ونصره الزمخشري في الكشف.. قال ابن كثير: وإليه ذهب الشيخ الإمام العلامة أبو العباس ابن تيمية، وشيخنا الحافظ المجتهد أبو الحجاج المزي،

وحكاه لي عن ابن تيمية.. ووجه شهادة استقرار القرآن لهذا القول: أن السور التي افتتحت بالحروف المقطعة يذكر فيها دائماً عقب الحروف المقطعة الانتصار للقرآن وبيان إعجازه، وأنه الحق الذي لا شك فيه.. وذكر ذلك بعدها دائماً دليل استقرائي على أن الحروف المقطعة قصد بها إظهار إعجاز القرآن، وأنه حق.. قال تعالى: ﴿الْعَنَّا﴾ واتبع ذلك بقوله: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: ١ - ٢]، وقال: ﴿الْعَنَّا﴾ واتبع ذلك بقوله: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [آل عمران: ٢ - ٣]. وقال: ﴿الْعَنَّا﴾ ثم قال: ﴿كَتَبْنَا أَنْزِلْنَا إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١ - ٢]، وقال: ﴿الْعَنَّا﴾ ثم قال: ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾ [يونس: ١]، وقال: ﴿الْعَنَّا﴾ ثم قال: ﴿كَتَبْنَا أُتِيتُمْ ثُمَّ فَصَّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١]، وقال: ﴿الْعَنَّا﴾ ثم قال: ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾ [إنا أنزلناه قرآنًا عربيًا لعلكم تعقلون] [يوسف: ١ - ٢]، وقال: ﴿الْعَنَّا﴾ ثم قال: ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ﴾ [الرعد: ١] وقال: ﴿الْعَنَّا﴾ ثم قال: ﴿كَتَبْنَا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [إبراهيم: ١] الآية. وقال: ﴿الْعَنَّا﴾ ثم قال: ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُبِينٍ﴾ [الحجر: ١]، وقال: ﴿طه﴾ ثم قال: ﴿مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى﴾ [طه: ١ - ٢]، وقال: ﴿طس﴾ ثم قال: ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾ [طس: ١] لعلكم تنسك [الشعراء: ١ - ٣] الآية.. وقال: ﴿طس﴾ ثم قال: ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [النمل: ١ - ٢] وقال: ﴿طس﴾ ثم قال: ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾ [التكوير: ١ - ٣]، وقال: ﴿الْعَنَّا﴾ ثم قال: ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾ [هود: ١] هدى ورحمة لِلْمُحْسِنِينَ [لقمان: ١ - ٣]، وقال: ﴿الْعَنَّا﴾ ثم قال: ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [السجدة: ١ - ٢] وقال: ﴿يس﴾ ثم قال: ﴿وَالْقُرْآنُ الْحَكِيمُ﴾ [يس: ١ - ٢]، وقال: ﴿ص﴾ ثم قال: ﴿وَالْقُرْآنُ ذِي الذِّكْرِ﴾ [ص: ١]، وقال: ﴿حم﴾ ثم قال: ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ [غافر: ١ - ٢]، وقال: ﴿حم﴾ ثم قال: ﴿تَنْزِيلُ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ [حم: ١] كَتَبْنَا فَصَّلَتْ أُتِيتُمْ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ [حم: ٢]

[فصلت: ١-٣]، وقال: ﴿حَمْدٌ (١) عَسَقَ (٢)﴾ ثم قال: ﴿كَذَلِكَ يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ﴾ [الشورى: ١-٣]، وقال: ﴿حَمْدٌ (١)﴾ ثم قال: ﴿وَالْكِتَابِ الْمُمِينِ (٢) إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ١-٣]، وقال: ﴿حَمْدٌ (١)﴾ ثم قال: ﴿وَالْكِتَابِ الْمُمِينِ (٢) إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ﴾ [الدخان: ١-٣]، وقال: ﴿حَمْدٌ (١)﴾ ثم قال: ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ (٢) إِنَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِلْمُؤْمِنِينَ (٣)﴾ [الجاثية: ١-٣]، وقال: ﴿حَمْدٌ (١)﴾ ثم قال: ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ (٢) مَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الأحقاف: ١-٣]، وقال: ﴿قَدْ﴾ ثم قال: ﴿وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ﴾ [ق: ١].. وقد قدمنا كلام الأصوليين في الاحتجاج بالاستقراء بما أغنى عن إعادته هنا، وإنما أخرنا الكلام على الحروف المقطعة مع أنه مرّت سور مفتتحة بالحروف المقطعة في القرآن المكي غالبًا، والبقرة وآل عمران مدنيتان، والغالب له الحكم، واخترنا لبيان ذلك سورة هود؛ لأن دلالتها على المعنى المقصود في غاية الظهور والإيضاح؛ لأن قوله تعالى: ﴿كَتَبْتُ أُتِيتُهُ ثُمَّ فُصِّلْتُ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ بعد قوله: ﴿الرَّ﴾ واضح جدًا فيما ذكرنا والعلم عند الله تعالى^(١).

قال أبو عبدالرحمن: ولقد أطلت النفس عن بيان حقيقة المنطق الأرسطي في غير هذا الموضع، وأكتفي هاهنا بما سبق، وبهذه الخاتمة عن نوع من أنواع الدليل عند الظاهرية، وهو القسمة الحاصرة.

[مباحث القسمة وفوائدها]

قال أبو عبدالرحمن: في كتابي «مقياس المقاييس» قسم «المصطلحات العلمية والثقافية» تناولت مصطلح «القسمة»، وفي دراساتي الحزمية درستُ جدل الإمام ابن حزم ومناظراته، وهاهنا أتناول شيئًا من ذلك مغلبًا لجانب القسمة؛ لبيان أثر المنطق الأرسطي في جدل أبي محمد؛ فمن نصوصه من أحد كتبه التي لا تزال مخطوطة قوله: «المنفعة بمعرفة قسمة الأشياء تحت الأجناس، ثم

(١) أضواء البيان ٣/ ٥ - ٧.

تحت الأنواع عظيمة فيما جاء في القرآن والسنن الثابتة عن رسول الله ﷺ في جميع الديانة.. لا يستغني عن معرفة ذلك عالم متدين أصلاً؛ وذلك أن يرد النص في الأمر والنهي والخبر الذي معناه أمر أو نهى أو خبر عن غائب بلفظ عام؛ فكل ما دخل تحت ذلك اللفظ من أنواعه، ثم تحت كل نوع من أشخاصها: فذلك الحكم على الجملة الأولى التي هي جنس لها تحتها لازم تلك الأشخاص الواقعة تحت تلك الأنواع.. فمن علم رتبة الأجناس والأنواع، وأنها ليست شيئاً غير أشخاصها: علم أن ذلك الحكم منصوص على كل شخص يقع تحت تلك الجملة.. ومن جهل ذلك ظن أنه قياس، وأن حكماً على كل واحد من الأشخاص ليس منصوصاً عليه في ذلك النص الذي جاء على الجملة الجامعة لتلك الأشخاص، وهذا خطأ فاحش.. وكذلك القول في المتلائمات ولا فرق؛ لأن كل نص على جملة فهو نص على ملائمتها بيقين مثل (كل مسكر حرام) هي ملائمة: (كل مسكر فليس حلال).. وكذلك أيضاً انعكاس الموجبات الكلية والجزئية؛ فمنفعة كل ذلك عظيمة جداً؛ لئلا يُتَعَدَّى بالحكم ما يصح هنا في الانعكاس.. وكذلك ما انطوى في اللفظ وإن لم يكن ملائماً له كقولك: (هذا شيء مكيل)؛ فقد انطوى في هذا اللفظ أنه عرف مقداره بمكيال وما أشبه ذلك، وبالله تعالى التوفيق»^(١).

قال أبو عبد الرحمن: وجه اعتبار هذا النص من النوادر أنه نبذة كتبها المؤلف، وألحقها بمؤلفه النصائح ولم ينشر بعد.. ثم إنه في أهم أصوله وهو (الدليل) الذي يُظن من التهويل به أنه معلم للظاهرية تتجلى به قدرتهم على الاستنباط؛ فهو من هذه الناحية مهم لمن أراد دراسة الدليل عند الظاهرية، وهو أصل لم يُعط حقه من الدراسة وإن كان ساذج الخطر فكرياً، وتجده تأصيلاً في الإحكام والتقريب، وتجده تطبيقاً في خلال كتب ابن حزم العامة بالاستدلال كالمحلى والفصل.

ولا ريب أن الاحتجاج بالقسمة ورد في كتاب الله الكريم؛ فإن الله

(١) ورد هذا النص ملحقاً بآخر كتاب النصائح المنجية والفضائح المخزية للإمام ابن حزم/ مخطوطة الخزانة العامة بالرباط.

سبحانه وتعالى لما ذكر بعض أفعاله بقوله: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنْ أَسْمَاءٍ وَالْأَرْضِ أَمْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدِيرُ الْآثَرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٣١﴾﴾، ثم قال في الآية بعدها: ﴿فَذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الْفُلُكُلُ فَأَنَّى تُصَوِّرُونَ ﴿٣٢﴾﴾ [يونس: ٣١-٣٢] ومن هذه الآية الكريمة نبيح لأنفسنا استعمال القسمة العقلية منهجاً من مناهج طلب البرهان الذي أمرنا ربنا به؛ ذلك أن عبادة الله سبحانه لا تخلو من أحد أمرين لا ثالث لهما في تصور العقل؛ فإما أن تكون حقاً، وإما أن تكون ضلالاً.. والله سبحانه الحق؛ فعبادته حق؛ فتعين أن الكفر به هو الضلال.

والقسمة تأتي لحصر كل ما يتصوره العقل من أقسام واحتمالات كقولك: هذه الشركة لا تخلو من ثلاثة أحوال لا رابعة لهن في تصور العقل؛ فإما أن تخسر، وإما أن تربح، وإما أن تحصل رأس مالهما فقط.. ولا احتمال رابع غير هذه الاحتمالات.

وقد تأتي القسمة لحصر الواقع، وتكون أقل من المتصور عقلاً كقولنا: إن زيداً المقيم في الرياض الذي سافر للقاهرة أمس لا يخلو من أحد احتمالين لا ثالث لهما: فإما أن يكون لم يسافر للقاهرة، وإما أن يكون رجع في الطائرة.. ولا احتمال غير هذين واقعاً مع أنه يمكن تصور أنه عاد بقدرة إلهية بغير وسيلة الطائرة في هذا الوقت القصير.. ومن يريد جلاء البرهان الذي أمرنا ربنا به فعليه أن يستعمل القسمة العقلية؛ لأنه يتعين بها محل النزاع؛ فيرتفع التعارض والفوضى، ويحصل بها الإلزام؛ فينقطع الشغب.. ويحصل بها التفريق بين الأمور المختلفة؛ فلا نعمم الحكم مع اختلاف الأحوال؛ فمن نماذج القسمة العقلية هذا التفسير لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ آبَاؤُهُ فَلِأَبِيهِ الثُّلُثُ﴾ [النساء: ١١]؛ فعلماء المسلمين مُجمعون على أنَّ الأب يرث الثلثين، وهو الباقي إذا لم يكن ثمة وارث غيره وغير الأم، وبرهانهم هذه الآية.. وهذه الآية الكريمة لم تنص على أن الأب يرث الثلثين، وإنما فيها أن الأم ترث الثلث، أما الأب فلم تذكر الآية مقدار إرثه؛ فكيف عرفنا أن الآية تدل على أن للأب الثلثين؟.. عرفنا ذلك

بالقسمة العقلية؛ ذلك أن الوارثين اثنان لا ثالث لهما، وهما الأب والأم؛ ولقوله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ﴾؛ فالأبوان لغة هما الأب والأم؛ فهذه هي القسمة العقلية للوارثين.. كما أن التركة قسمان لا ثالث لهما، وهما الثلث الذي عيّنته الآية للأم والباقي وهو الثلثان؛ لأن كل شيء ذهب ثلثه قد بقي ثلثاه بلا ريب.. يعرف ذلك ببديهة العقل؛ فما بقي من الإرث وهو الثلثان لمن بقي من الورثة وهو الأب؛ لأن الأب وارث، ولا وارث غيره وغير الأم، والأم أخذت نصيبها فالباقي نصيبه.. فهذه الصورة من صور القسمة نوع من أنواع البراهين يحصل بها العلم اليقيني؛ لأنك تحصر أقسام الشيء وتحصر أقسام أحكامه.. ومن الصور الأخرى من القسمة العقلية أن تجد رجلاً تعرف تدثينه وتورعه وهو يستعمل حبر الدولة وورقها لشؤونه الخاصة؛ فتقول له: أستخدم حق الدولة؟.. فيقول لك: إن المسؤولين يعطوننا هذا الحبر والورق.. فتقول له: لا تخلو الحال من ثلاثة أمور لا رابع لها في العقل: فإما أن تكون الدولة أعطتك هذا للعمل الرسمي فحسب، وإما أن تكون الدولة أعطتك هذا لعملك الخاص، وإما أن تكون الدولة أعطتك هذا للعمل الرسمي ولعملك الخاص.. ولا تجادله بعد هذا؛ فهذه القسمة تفيد في تعيين محل النزاع، وهو تحديد الغرض الذي تُستخدم له تلك الأوراق؛ فإذا برهن لك على أن الدولة سمحت له باستخدامه في عمله الخاص وقنعت ببرهانه انقطع النزاع.. وإن قال: بل هذا الورق للعمل الرسمي فقط ولكنني أستخدمه لعملي الخاص أسوة بغيري؛ فإنك تنقله إلى قسمة عقلية أخرى فتقول: إذا كان هذا الورق لعمل الدولة الرسمي فاستعمالك له لا يخلو من أحد أمرين لا ثالث لهما: فإما أن يكون استعمالك حلالاً، وإما أن يكون استعمالك حراماً.. ولا يتصور العقل غير القسمين، والغرض من هذه القسمة الإلزام؛ لأنه إن قال: (استعمالي حلال) ألزمته باستحلال كل محرم آخر من هذا النوع، وهو استحلال كل حق لم يعلم صاحبه باستحلالك.. وإن قال: (هو حرام).. ألزمته بأنه عاص تعمدًا؛ فالغرض من هذا اللون من ألوان القسمة العقلية أن تحول بين خصمك وبين البراهين؛ فتحرمه من أي برهان يتعلق به.

ومن صور القسمة أيضًا أن تحضر مجلسًا يتنازع الحاضرون فيه حول الحكم الشرعي للتأمين؛ فيقول بعضهم: التأمين حرام.. ويقول بعضهم: التأمين حلال.. فتأخذهم إلى حضيرة القسمة العقلية، وتقول: للتأمين صور كثيرة لا تخلو من أحد أمرين لا ثالث لهما: فإما أن يكون التأمين غير خال من المحذور الشرعي كالغرر والجهالة والربا فهو حرام، وإما أن يكون خاليًا من ذلك فهو حلال.. فهذا اللون من القسمة يفيد في تعيين محل النزاع والتمييز بين الأحوال.. ولا يخرج المخاطب من هذا الإلزام إلا ببرهان يبيح ما كان فيه المحذور مغمورًا بما هو أصلح، أو يُحرّم ما كان المحذور فيه أغلب.. وهذا هو المنهج التحليلي الذي استعمله فقهاء المسلمين المجتهدين وفلاسفة الغرب في العصر الحديث.

ومن صور القسمة العقلية أيضًا أن نجد إنسانًا يداين رجلًا فقيرًا بفائدة الربا فتقول: لماذا تظلم هذا المسكين؟.. فيقول لك: أنا لم أظلمه؛ لأنه راضٍ.. فحينئذٍ تنقله إلى حضيرة القسمة العقلية، وتقول له: مداينتك هذه عقد، وكل عقد يُشترط فيه رضى الله سبحانه، ولا تخلو مداينتكما التي تراضيتما عليها من أحد أمرين: فإما أن يكون الله رضى عنها، وإما أن يكون الله لم يرض عنها.. فبهذه القسمة تلزمه بأحد أمرين: فإما أن يزعم بأن الله تعالى رضى عن الربا فتورد له البرهان الداحض لهذا الزعم.. وإما أن يزعم بأن الله لم يرض عن الرضا؛ فيلزمه أنه عاص عمدًا، وأنتك حلت بينه وبين البرهان، ولم يبق عنده إلا اتباع الهوى.

ومن فوائد القسمة رفع التناقض والتضاد؛ فإذا قال لك ملحد: إن القرآن قال: إن الكفار لا ينطقون يوم القيامة.. وقال: إنهم يتلاعنون في النار.. فأَي هذين النصين نُصدّق؟.. فإنك تجره لحضيرة القسمة العقلية وتقول: يوم القيامة ليس هو طرفة عين، بل له أقسام لا يهمني حصرها، وإنما أذكر بعضها؛ ففي يوم القيامة العرض وهو المحشر، وفيه المحاسبة، وفيه إنزال الناس منازلهم.. فالكفار ينطقون في أحد أقسام القيامة ولا ينطقون في أحد أقسامها.

ومن القسمة العقلية التي ورد بها القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿يَهَبْ

لِمَنْ يَشَاءُ إِنِشَاءً وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ ﴿٤٩﴾ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنْسَانًا وَيَجْعَلُ
مَنْ يَشَاءُ عَاقِبَةً إِنَّكُمْ عِلَيْهِ قَدِيرٌ ﴿٥٠﴾ [الشورى: ٤٩-٥٠]؛ فهذه ثلاثة أقسام لا
يتصوّر العقل غيرها.

ومن فوائد القسمة العقلية التعميم كأن تلزمه بواجب ما في كل حالة
من حالات القسمة التي لا يتصور العقل غيرها.. مثال ذلك ما يحكى عن
أعرابي وقف على حلقة الحسن البصري؛ فقال: رحم الله من تصدق من
فضل، أو آسى من كفاف، أو أثر من قوت؛ ولهذا قال الحسن: ما ترك
لأحد عذراً.

ومن ألوان القسمة هذا الحصر لأحوال المرجفين في قول طريح بن
إسماعيل الثقفي:

إن يعلموا الخير أخفوه وإن علموا شراً أذاعوا وإن لم يعلموا كذبوا

فلا يتصور العقل للمرجف حالة غير هذه الأحوال الثلاث، والفائدة
من هذه القسمة تعيين الأشياء التي تحذر منها أو ترغب فيها.

ومن صور القسمة الحاصرة قول نصيب:

فقال فريق القوم: لا، وفريقهم: نعم، وفريق: أيمن الله ما ندري

فلا يتصور العقل أن يجيب أي مسؤول بغير أحد هذه الأوجه الثلاثة.

وفي جدل أبي محمد رحمه الله إجراء كثير للقسمة النافعة.. قال أبو
محمد: «ونسأل من قال بالقياس: هل كل قياس قاسه قانس حق، أم أنه
باطل؟.. فإن قال: (كل قياس حق).. أحوال؛ لأن المقاييس تتعارض، وإن
قال: (منها حق ومنها باطل).. قيل له: فعرفنا بماذا تعرف القياس الصحيح
من القياس الفاسد؟.. ولا سبيل لهم إلى وجود ذلك أبداً»^(١).

قال أبو عبدالرحمن: هذا منحى من مناحي الجدل اسمه الإلزام بما

(١) المحلى ٧٤/١ المسألة ١٠٠.

تحصره القسمة العقلية، والغرض من حصر هذه القسمة أمران:

١ - أن كون مخالفك في المذهب يوافقك في جميع الأقسام ما عدا قسم واحد يخالفك في حكمه؛ فبهذا تعيّن محل النزاع، وتكون فائدة القسمة تعيين محل النزاع، ويكون المعنى هنا: اتفقنا على أن القياس ليس كله حقًا؛ فتعين أن نعرف القياس الحق من جميع الأقسمة.

٢ - أن يكون مخالفك في المذهب لا يوافقك في جميع أحكام الأقسام؛ فتحصر له الأقسام وتطلب حكم كل واحد منها.. والفائدة في الأمرين واحدة.. ولكن أبا محمد شرّ هذا المنهج الجيد عندما قال: «ولا سبيل لهم إلى وجود ذلك أبدًا» فهذا إلزام بالدعوى لا بالبرهان، والحقيقة أن لهم علامة على القياس الصحيح في أصول مذاهبهم وهي العلة أو الشبهية أو المناسبة أو الاطراد.. إلخ.. والصواب أن يقول: «وإن قال منه حق ومنه باطل: قيل: فعرفنا بماذا تعرف القياس الصحيح من الفاسد؟.. ولا نعلم لهم شيئًا يميزون به بين الحق والباطل إلا الشبهية أو العلية.. إلخ؛ فأما الشبهية فليست مميزة لكذا وكذا.. وعلى أي حال فهذا اللون من القسمة العقلية لا يلزم بحكم ما، ولكنه يُعيّن محل النزاع.

وقال أبو محمد: «لا سبيل لهم إلى وجود حديث عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم أنه أطلق الأمر بالقول بالقياس أبدًا إلا في رسالة عمر رضي الله عنه».. ثم قال: «وفي هذه الرسالة نفسها أشياء خالفوا فيها عمر رضي الله عنه.. منها قوله: (والمسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلودًا في حدٍّ أو ظنيًا في ولاءٍ أو نسب)، وهم لا يقولون بهذا (يعني جميع الحاضرين من أصحاب القياس حنفيهم وشافعيهم ومالكيهم).. فإن كان قول عمر في القياس حجة فقلوه: إن المسلمين عدول كلهم؛ حجة، وإن لم يكن قوله في ذلك حجة؛ فليس قوله في القياس حجة»^(١).

قال أبو عبد الرحمن: هذا وجه من الإلزام في الجدل يقوم على قانون

(١) المحلى ٦٠/١ مسألة ١٠٠؛ باختصار.

عقليّ، وهو أن التناقض محال، ومن يأخذ بعض النص ويترك بعضه متناقض؛ لأنه جعل النص حجة ولا حجة في آن واحد.. وقد يقوم أكثر جدل أبي محمد على هذا المنهج؛ ففي كل مسألة من مسائل المحلى يعود إلى إلزام خصومه: بأنهم يقولون بحجية قول الصحابي، ولم يقولوا به في هذه المسألة.. أو أنهم يقولون بالمرسل ولم يقولوا به في هذه المسألة.. وهكذا أنهم لا يقولون بمفهوم المخالفة وقد قالوا به في هذه المسألة.. وهكذا؛ وكذلك يفعل في كتبه الأصولية؛ فإذا ذكر أن مذهبهم الأخذ بمفهوم المخالفة راح يحشد المسائل التي لم يقولوا فيها بالمفهوم، ويعدّ هذا منهم متناقضًا وتشهياً وتحكماً.. وقد اطلعت على كتابه المخطوط المعروف بالإعراب^(١) فوجدته كله مؤلفاً لهذا المنهج من الإلزام، وقد ألف كتابه في تناقض الفقهاء الخمسة على هذا النحو أيضاً.

قال أبو عبد الرحمن: هذا المنهج من الإلزام منهج جيد، ولكن بشرط أن تتأكد من أن المخالف لم يترك بعض الخبر لسبب يبيح له ذلك على أصل مذهبه؛ فإذا لم تتأكد من ذلك فلا يجوز أن تلزمه بالتناقض، بل تطرح السؤال طرحاً فتقول: أنت أخذت بحجية قول عمر في مشروعية القياس؛ فلم لم تأخذ بقوله في أن الزوج تقبل شهادته؛ لأن عمر رضي الله عنه لم يستثن إلا مجلوداً أو ظنيّاً في ولاء أو نسب؟.. وهذا المنهج يتيح للمجادل أن يلزم الخصم بجميع ما ورد في الخبر وإن كان هو لا يأخذ به لأن هذا إلزام على أصل المذهب.

وأبو محمد رحمه الله لم يستعمل الإنصاف في استعمال هذا المنهج، لأن هؤلاء الفقهاء: يحتمل أن يكون عندهم نص في الشهادة من الرسول ﷺ وهم يقولون بقول صاحب إذا لم يوجد نص.. فأبي برهان يجري على أصل مذهبهم - وإن لم يكن برهاناً صحيحاً عند أبي محمد - فهو يُعفيهم من هذا الإلزام.. ونحن نعرف أن أبا محمد أراد أن يشنّع بهم، وهذا خروج عما ادعاه من الإنصاف والعدل في الجدل كما في كتابه

(١) وقد طبع حديثاً، وسيصدر بتحقيقنا ضمن هذه السلسلة إن شاء الله تعالى. [التركماني]

التقريب والكمال لله وحده، وسأورد بعد صفحات إن شاء الله نصًّا له في حظر المسامحة في طلب الحقائق.

وقال أبو محمد: «فإن قال قائل: لا يجوز إبطال القياس إلا حتى توجدوا لنا تحريم القول به نصًّا في القرآن؟.. قلنا: إن عارضكم الروافض بمثل هذا؛ فقالوا لكم: لا يجوز القول بإبطال الإلهام ولا بإبطال اتباع الإمام حتى توجدوا لنا تحريم ذلك نصًّا.. بماذا تنفصلون»^(١).

قال أبو عبد الرحمن: هذا منهج في الجدل يسمى معارضة الدعوى بالدعوى، وهو غير عكس الدعوى، وهو مفيد في بيان أن المسألة وضدها دعويان لا تقومان بغير برهان.. والأولى من ذلك أن تنقله برفق عن هذا الأصل؛ فتعكس عليه الدعوى وتقول: لا يجوز الأخذ بالقياس إلا حتى يُورد لنا نصٌّ به في القرآن؛ فإن جاء بالنص لزمك أصل مذهبه، وإن لم يأت به انتقلتما معًا عن هذا الأصل.. والمجادل لا يعكس الدعوى إلا إذا كان متيقنًا من أنها لا تنتج.

ومذهب أبي محمد أنه لا حجة في أحد دون الله ورسوله، ولكنه كثيرًا ما ينقل أقوال وآراء الصحابة والتابعين والفقهاء رضي الله عنهم الموافق لها مذهبه، وليس هذا احتجاجًا منه بأقوالهم حتى لا يقال: خالف أصله.. ولكنه يردُّ ذلك: إما لنقض دعوى من قال بالإجماع في المسألة، وإما لبيان أنه لم يفارق الإجماع، وإما لإلزام من يحتج بقول من أورد خلافهم.

ومن منهج أبي محمد التعلُّق بالتسمية: مثال ذلك هذه المفارقة: «بعض الآية والآية قرآن»^(٢)، و«السجود ليس صلاة»^(٣)؛ ففي الأولى بعض القرآن قرآن، وفي الثانية ليس بعض الصلاة صلاة.. والسر في هذه التفرقة ملاحظة التسمية.. يقول أبو محمد: لا يكون بعض الصلاة صلاةً إلا إذا

(١) المحلى ٨٤/١ - ٨٥ مسألة ١٠٠.

(٢) المحلى ١٠٣/١ مسألة ١١٦.

(٣) المحلى ١٠٥/١ مسألة ١١٦.

تمت كما أمر بها المصلي.. وقال: ما لم يكن ركعة تامة أو ركعتين فصاعدًا فليس صلاة.

ومن معارضته للدعوى بدعوى أنهم لا يجيزون السجود بغير وضوء؛ لأن السجود بعض الصلاة، وبعض الصلاة صلاة.. فيعارضهم أبو محمد: «بأن القيام بعض الصلاة، والتكبير بعض الصلاة، وقراءة القرآن بعض الصلاة؛ والجلوس بعض الصلاة، والسلام بعض الصلاة؛ فيلزمكم أن لا تجيزوا لأحد أن يقوم ولا أن يكبر ولا يقرأ أم القرآن ولا يجلس إلا على وضوء؛ فهذا ما لا يقولونه؛ فبطل احتجاجهم»^(١).

قال أبو عبد الرحمن: القانون في معارضة الدعوى بدعوى أن تكون على أصل المعارض، إلا إذا أصبحت المعارضة من باب معارضة الدعوى الصحيحة بدعوى فاسدة.. وأبو محمد هنا عارض دعوى صحيحة على أصول مذهبهم بدعوى فاسدة على أصول مذهبهم؛ ذلك أن السجود وقراءة القرآن عبادة مقيدة، وسائر ذلك من قيام مستقل أو تكبير فليس عبادة مقيدة، أو ليس عبادة أصلاً.

ومن منهج أبي محمد في الجدل اغتصاب دليل الخصم.. مثال ذلك أنهم لم يشترطوا الطهارة لكل قيام أو جلوس أو تكبير.. إلخ؛ لأن ذلك إجماع.. قال أبو محمد: «فإن قالوا: هذا إجماع.. قلنا لهم: قد أقررتم بصحة الإجماع على بطلان حجتكم وإفساد علتكم».

قال أبو عبد الرحمن: حجتهم أن بعض الصلاة صلاة، وقد أخذوا بهذا إلا ما استثناه الإجماع، والسجود لم يرد به إجماع.. وهذا المنهج هو منهج أبي محمد أيضاً؛ فاغتصابه لدليلهم ظلم ومغالطة.

ومن أقوال أبي حنيفة: إن النجاسات لا تُزال من الجسد إلا بالماء، وتزال من الثياب بغير الماء.. وربما كان من حجته: أن عائشة رضي الله عنها كانت تجيز إزالة دم الحيض من الثوب بالريق.. فيعارضهم أبو محمد

(١) المحلى ١٠٦/١ مسألة ١١٦.

بمذهب آخر ويقول: «قيل لهم: فإن ابن عمر [رضي الله عنهما] كان يجيز مسح الدم من المحاجم بالحصاة دون غسل»^(١).

ومعنى هذه المعارضة: إذا كان قول الصحابي حجة عندكم؛ فليس اتباع أحدهم بأولى من اتباع الآخر.

قال أبو عبد الرحمن: قد بينتُ أن المعارضة لا تكون إلا على أصل الخصم؛ فربما صح عنده خبر عائشة ولم يصح عنده خبر ابن عمر؛ لرجحان أن عائشة أعلم بحكم هذه الأمور لكونها زوجة الرسول ﷺ؛ فمثل هذه المعارضة تفيد في مطالبة الخصم بتحرير مذهبه، ولكن لا يجوز أن تتخذ ذريعة لاتهام الفقهاء بالتناقض والتحكم.

وورد النص بغسل الآنية من لحم الحمر الأهلية؛ فهل تُزال النجاسات الثانية بالماء ضرورة قياساً على لحم الحمر أم لا؟.. يقول أبو محمد: «النصوص اختلفت في تطهير الآنية من الكلب ومن لحم الحمر؛ فليس القياس على بعضها أولى من القياس على بعض لو كان القياس حقاً»^(٢).

قال أبو عبد الرحمن: مجال أبي محمد أن يحتج بأن القياس باطل فقط، أما تنازله في الاستدلال بافتراض أن القياس صحيح؛ فلا يلزم منه أن النصوص ليس بعضها أولى من القياس على بعض؛ لأن من مذهبهم القياس للأكثر شبيهاً، وهذا معنى الأولوية.

وصح الحديث عن رسول الله ﷺ بالأمر بإهراق ما ولغ فيه الكلب، ولكن مالكا لم يجز إهراق اللبن إذا ولغ فيه الكلب، وقال: إني لأراه عظيمًا أن يُعمد إلى رزق من رزق الله فيُهرق من أجل كلب ولغ فيه.. ولكن أبا محمد يرد عليه بالزامين فيقول:

١ - أعظم من ذلك أن تخالف أمر الله على لسان نبيه ﷺ بهرقه.

(١) المحلى ١٤٠/١ مسألة ١٢٥.

(٢) المحلى ١٤١/١ مسألة ١٢٦.

قال أبو عبدالرحمن: هذا إلزام جيد، وهو من باب نقض اطراد الدعوى، والحكم بالتناقض؛ لأن من يستعظم إراقة رزق الله الواجب احترامه بالنص كيف لا يستعظم مخالفة نص أمر الله بإراقة نوع من الرزق؟

٢ - وقال أبو محمد: «وأعظم مما استعظموه: أن يعتمد إلى رزق من رزق الله فيهرق من أجل عصفور مات بغير أمر من الله بهرقه»^(١).

قال أبو عبدالرحمن: هذا الإلزام من باب معارضة دعوى الخصم بدعوى له أخرى اختلف حكمه فيهما وكان تعليله لأحدهما شاملاً للآخرى، ووجهة نظر مالك أن العصفور الميت حرام.. وهذه الوجهة لا تبطل تعليله بالرزق؛ لأن ما مات فيه العصفور رزق من رزق الله، ولا مجال لهذا التحليل مع الأمر بالإهراق.. وإن مصادمة أقوال رسول الله ﷺ بمثل هذا الرأي لمن المناحي الملتوية التي تغيظ كل مسلم، وأخذ الباحث بمثل هذه الآراء لا يختلف عن الأخذ بالقانون الوضعي؛ لأن المتبع في القانون اجتهاد البشر بغير واسطة الشرع، وليس اجتهادًا في شرع خالق البشر.

ومن منهج أبي محمد الحرص على تعيين محل النزاع، ورد الاستدلال إذا لم يصادف محل النزاع، وهو منهج جيد وضروري للباحث.. مثال ذلك: أن الإمام مالكًا رحمه الله لما قال: العصفور الميت حرام.. قال أبو محمد: «نعم لم نخالفهم في هذا، ولكن المائع الذي مات فيه حلال»^(٢). ومن هنا ينقل المخالف من حجته، ويطلب منه حجة غيرها تدل على أن ما مسه الحرام حرام.

ومن منهج أبي محمد الإلزام بحصر القسمة، وحصر أحكامها.. مثال ذلك: أن أحدهم قال: إنما أمر النبي ﷺ بغسل الإناء سبعًا من ولوغ الكلب على وجه التغليظ.. فقال أبو محمد: «يقال لهم: أبحق أمر النبي ﷺ في ذلك وبما تلزم طاعته فيه، أم أمر بباطل وبما لا مؤنة في

(١) المحلى ١٤٧/١ مسألة ١٢٧.

(٢) المحلى ١٤٧/١ مسألة ١٢٧.

معصيته في ذلك؟»^(١). وأبو محمد يحسب أنه بهذا ألزمهم بالقول الأول؛ لأن القول الثاني كفر، ولا يمكن أن يقولوا بالكفر.

قال أبو عبد الرحمن: يبدو أن منهج أبي محمد معتل هنا؛ لأن القسمة غير حاصرة؛ فلهم أن يقولوا: أمرنا رسول ﷺ بحق لم يلزمنا به؛ لأن الأمر على سبيل التغليظ.. والصواب هنا: أن يقول أبو محمد: التغليظ دعوى تحتاج إلى برهان؛ فإن كان يعرف برهانهم على ذلك أبطله إن كان لديه برهان على إبطاله.

ومن منهج أبي محمد أن يعارض الدعوى الفاسدة بدعوى صحيحة، أو يذب عن الدعوى الصحيحة بإفساد الدعوى الباطلة.. مثال ذلك قول أبي محمد: «فإن أنكروا علينا التفريق بين ما ولغ الكلب فيه وبين ما أكل فيه أو أدخل فيه عضوًا من أعضائه غير لسانه قلنا لهم: لا نكرة على من قال بقول رسول الله ﷺ، ولم يقل ما لم يقل عليه السلام، ولم يخالف ما أمره به نبينا عليه السلام، ولا شرع ما لم يشرعه عليه السلام في الدين.. وإنما النكرة على من أبطل الصلاة بما زاد على الدرهم البغلي في الثوب من دم الدجاج؛ فأبطل به الصلاة، ولم يبطل الصلاة بثوب غمس في دم المسك.. ومن أبطل الصلاة.. إلخ»^(٢)؛ فهذه مقابلة التشنيع بالتشنيع.

ومن منهج أبي محمد أن يلزم المخالف بأصل مذهبه كقوله ردًا على من قال بطهارة نساء الكفار قياسًا على أهل الكتاب: «فإن قالوا: (قلنا ذلك قياسًا على أهل الكتاب): قلنا: لو كان القياس حقًا لكان هذا منه عين الباطل؛ لأن بطلانه أن علتهم في طهارة الكتابيات جواز نكاحهن، وهذه العلة معدومة بإقرارهم في الكتابيات.. والقياس عندهم لا يجوز إلا بعلّة جامعة بين الحكمين، وهذه (يعني جواز نكاحهن) علة مفرقة لا جامعة»^(٣).

(١) المحلى ١٥٠/١ مسألة ١٢٧.

(٢) المحلى ١٥١/١ مسألة ١٢٧.

(٣) المحلى ١٦٩/١ مسألة ١٣٤.

قال أبو عبدالرحمن: على أصل مذهبهم أنهم استدلوا بجواز نكاح الكتابيات على أن المراد نجاسة دين الكافر لا نجاسة لعابه، والكتابي من جملة الكفار؛ فصار المراد نجاسة دين كل كافر؛ فأبو محمد لم يلزمهم على أصل مذهبهم، وإنما ألزمهم بطلان القياس على هذه العلة.

وقال أبو محمد كلمة نفيسة في وصف بيان ناحية من نواحي جدله: «وقد عارضناهم في كل قياس قاسوه بقياس مثله وأوضح منه على أصولهم؛ لنريهم فساد القياس جملة؛ فموه منهم مموهون بأن قالوا: أنتم دأبكم تبطلون القياس بالقياس، وهذا منكم رجوع إلى القياس، واحتجاج به، وأنتم بمنزلة المحتج على غيره بحجة العقل، وبدليل من النظر ليبطل به النظر.. قال علي: فقلنا: هذا شغب سهل إفساده ولله الحمد، ونحن لم نحتج بالقياس في إبطال القياس، ومعاذاً لله من هذا لكن أريناكم أن أصلكم الذي أثبتموه من تصحيح القياس يشهد بفساد قياساتكم، ولا قول أظهر باطلاً من قول أكذب نفسه، وقد نص تعالى على هذا؛ فقال تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبُّوا اللَّهَ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ﴾ [المائدة: ١٨]؛ فليس هذا تصحيحاً لقولهم بأنهم أبناء الله وأحباؤه، ولكن هذا إلزام لهم يفسد به قولهم، ولسنا في ذلك كمن ذكرتم ممن يحتج في إبطال حجة العقل بحجة العقل، لكن فاعل ذلك مصحح لقضيته العقلية التي يحتج بها؛ فظهر تناقضه من قريب، ولا حجة له غيرها؛ فقد ظهر بطلان قوله.. وأما نحن فلم نحتج قط في إبطال القياس بقياس نصحه، لكن نبطل القياس بالنصوص وببراهين العقل، ثم نزيد في إفساده منه نفسه، بأن نري تناقضه جملة.. والقياس الذي نعارضه به قياسكم نحن نقر بفساده وفساد قياسكم الذي هو مثله أو أضعف منه.. كما نحتج على أهل كل مقالة من معتزلة ورافضة وخوارج ويهود ونصارى ودهرية من أقوالهم التي يشهدون بصحتها؛ فنريهم تفاسدها وتناقضها.. وأنتم تحتجون عليهم معنا بذلك، ولسنا نحن ولا أنتم ممن يقر بتلك الأقوال التي نحتج عليهم بها، بل هي عندنا في غاية البطلان والفساد.. وكاحتجاجنا على اليهود والنصارى من كتبهم التي بأيديهم، ونحن لا نصححها بل نقول: إنها محرفة مبدلة.. لكن لنريهم

تناقض أصولهم وفروعهم.. لا سيما وجميع أصحاب القياس مختلفون في قياسهم.. لا تكاد توجد مسألة إلا وكل طائفة منهم تأتي بقياس تدّعي صحته تعارض به قياساً آخر، وهم كلهم مُقَرِّون مجمعون على أنه ليس كل قياس صحيحاً، ولا كل رأي حقاً^(١).

قال أبو عبدالرحمن: وقد عقد أبو محمد فصلاً خاصاً عن هذا المنهج في آخر مباحث القياس بكتابه الإحكام، وكل ما أورده هنا من مسائل معدودة أول المحلى.. والمحلى والفصل والإعراب خاصة مشحون بهذا النفس من الجدل العلمي، وهو من مباحث المنطق ولا سيما القسمة - التي تفرح بها نظرية المعرفة، وهكذا المداخل اللغوية بمقتضى قانون اللغة العربية؛ لأن نظرية المعرفة تقوم على جناحين:

أولهما: الفكر من منطلق ملكات العقل تصوراً وتذكرًا وتمييزًا وتجريدًا للفوارق والعلاقات، وإقامة أحكام عليها بميزان المبادئ الفطرية التي يجمعها مبدأ الهوية، ثم يشتق منها قانون إحالة التناقض؛ لأنك تقول: محال وجود دائرة مربعة؛ لأن لكل من الدائرة والمربع هويته.. فإن قلت: أستطيع تربيع الدائرة.. قيل: هذا صحيح؛ فتجعل المستدير مربعًا، فتختل الهوية حينئذ من دائرة في زمن، وتجعل مربعًا في زمن.. ومن قانون الهوية اشتق مبدأ السببية ثم العلة الكافية؛ لأن العقل مفطور على أن كل هوية لا وجود لها إلا بسبب أو أسباب وراءها علة كافية لا يتصور العقل علة قبلها، وهي إرادة الله؛ فالعظيم لا يصدر إلا من أعظم لا شيء أعظم منه، والقدرة لا تصدر إلا عن قادر لا شيء أقدر منه.. ومن قانون الهوية اشتقت أنواع المعرفة من معرفة كاملة بهوية شيء، وبمعرفة كاملة عن جزء من هويته.. ومن معرفة وجوده بدليل آثاره، أو بدليل وصفه من خبر أوجب العقل صدقه.. وهكذا، وما عدا ذلك من مباحث المنطق ولا سيما الأقيسة فليست من نظرية المعرفة في شيء، وإنما وُضعت لرد أقيسة فاسدة وضعها السفسطائية كما مرَّ بيانه.

(١) المحلى ١/ ٧٥ - ٧٦ مسألة ١٠٠.

والحدود من ضرورات المعرفة لا على أساس القول الجامع المانع، ولا على أساس دعوى أن اقتناص المعرفة إنما يكون بالحدّ.. وإنما ذلك على أساس أن الحد هو ما يكفي من القول لإيصال المعروف المتصور في ذهن المرسل إلى ذهن المتلقي باللغة المشتركة.

وثانيهما: المادة التي هي موضوع النظر الفكري؛ فإذا كانت المادة لغة فذلك الجناح عقل لغوي محكوم بقانون اللغة.. وإذا كانت المادة تاريخاً فذلك الجناح عقل تاريخي محكوم بطرق التوثيق التي يقرها العقل ببيدهاته الفطرية والمكتسبة، وما بني على البديهي فهو بديهي.. وإذا كانت المادة طباً فذلك الجناح عقل طبيّ محكوم بتكرار التجارب الحسية، وللعقول سعة من الابتداء بالظن والتخمين والاقتراح حتى تستقر التجربة بشرطها.. وإذا كانت المادة نصوص الشرع المطهر فذلك الجناح عقل شرعي محكوم بإرادة منزل الشرع لا باقتراح العقل، ودور العقل هاهنا محدد بمدلول لغة الشرع وقانونها، ومحكوم بمصادر المعرفة المحددة شرعاً في المجال الذي حُدِّدت به، محظور عليه ما حظره الشرع من مصادر، ودور العقل إنما يكون في التلقي والتمييز وتحقيق الثبوت خطاباً ودلالة، وحرية العقل مقيدة بإرادة منزل الشرع خالق العقل؛ ولهذا كانت المعرفة العقلية أخص من المعرفة الشرعية.. وبمنطق القسمة الصحيحة تشدد أبو محمد، - وحُقَّ له ذلك - في تصحيح المعرفة؛ فقال: «واعلم أن المسامحة في طلب الحقائق لا تجوز البتة، وإنما هو حق أو باطل.. لا يجوز أن يكون الشيء حقاً باطلاً، ولا باطلاً حقاً، ولا لا باطلاً لا حقاً.. فإذا بطل هذان القسمان ببديهة العقل ضرورة ثبت القسم الثالث؛ إذ لم يبق قسم سواه، وهو إما حق وإما باطل؛ ولذلك قال لنا الأول الواحد عزَّ وجلَّ في عهوده إلينا: ﴿فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الْفُتْلُ﴾ [يونس: ١٠].. ولعل جاهلاً يعترض علينا هاهنا في شيئين؛ فيقول: أنتم تقولون بإباحة أشياء كالغناء وغير ذلك فحق هي أم باطل؟.. فالجواب وبالله التوفيق: أن كل ما أبحناه إذا فعله الفاعل ترويحاً لنفسه، وعوناً على الصحة والنشاط؛ ليقوى على إنفاذ أوامر خالقه عزَّ وجلَّ فهذا كله حق، وإذا فعله عبثاً

وأشراً فكل ذلك ضلال^(١)، إلا أن من الضلال ما هو لغو غير محدود علينا رفقا بنا، ومنه ما هو محدود علينا عدلاً فينا، وقد قال لنا الخيرة المرسل من الواحد الأول ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى».

والشيء الثاني أن يقول الناقد: قلتم: لا شيء إلا حق أو باطل؛ فالحق برهاني: إما أول^(٢)، وإما منتج عن أول^(٣)، وإما^(٤) بقرب^(٥)، وإما بعد^(٦)، وما عدا هذين الطريقين فباطل.. وأنتم تحكمون بخبر الواحد في الأحكام، وبشهادة الشاهدين وتقرون أن حكمهم ذلك لعله باطل.. فالجواب وبالله التوفيق: أن الحكم بخبر الواحد في الأحكام وبشهادة الشاهدين حق

(١) قال أبو عبد الرحمن: إذا ثبت أن الغناء حلال في ذاته فهو حق، وإن كان يحل لغيره ويحرم لغيره فهناك قسم ثالث: وهو حق من جهة وباطل من جهة؛ فيحل إذا ارتفع عارض البطلان، ويحرم إذا وجد عارض التحريم.

(٢) يعني مبادئ العقل الفطرية التي قال بها فيما بعد ديكارت ومدرسته كقانون الهوية.

(٣) يعني ما أضافته الخبرة الحسية، وهي المعارف البغدية عند عمانوئيل كانت ومدرسته النقدية.

(٤) الصواب بدون واو «إما».

(٥) يعني أن البديهة مبنية على بديهة قبلها مباشرة كقولك: هذا واجب، ولا يتم إلا بكذا؛ فما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

(٦) يعني ما كان مبنياً على بديهة بعدة وسائط غير مباشرة كالأشياء التي تثبت ببراهين مركبة كقولنا: العقوبة في مستوى الجريمة في قطع يد السارق عند تحقق المقتضي الشرعي، وتخلف المانع؛ لأنه أمر بالعمل للكسب الحلال، ولأنه نهى عن التشوف إلى ما في يده بغير حق، ولأنه حرّم عليه كل مال لم يكسبه بطرق مشروع من غير طيب نفس، ولأن رضى الله في الكف عن مال الآخرين؛ ولأنه حرم عليه التسلق وفك المغلق، وتتبع أسرار غيره، ولأنه لم يؤذن له بدخول منزل بغير إذن، ولأن الإذن بدخول المنزل مشروط بأدابه الشرعية، ولأن استباحته للسرقة تعليم للآخرين فيعم الفساد، ولأنه قد يترتب على السرقة دفاع عن المال فيحدث قتل أو جنایات في الأعضاء؛ فكانت سرقة بعد تخطي تعليمات شرعية كثيرة؛ فأوجب الله عليه عقوبة شديدة رادعة.. وفي العلوم مثل قولنا: التقابل مشامة؛ لأن الأنوف تتقابل، والأنف أعلى وأشرف ما في الإنسان؛ ولهذا يمرّغه بالسجود لله؛ فوصف من الشمم الذي هو الرفعة.. وكقولنا: الرائحة الطيبة مشمومة؛ لأنها تحصل من الأنف، وهو أشم؛ ولهذا اشتق وصفه من الرفعة؛ فهذه هي الوسائط التي تنتهي إلى معنى الشمم.

برهاني ضروري نقطع على غيبه، وأما الجزئيات من ذلك (يعني من الشهادة) فلا ندري أموافقة هي التي تيقنا أنه حق أو لا.. وهذا من تقصيرنا عن علم الغيب^(١).. إلا أننا محققون بلا شك كل قضية منها فإما حق وإما باطل في ذاتها لا بد من ذلك، ولم ندع علم كل حق وعلم كل باطل، بل كثير من الأمور يخفى علينا الحكم فيها وهي في ذاتها إما حق وإما باطل. ومن بديع ما غلط فيه إخواننا الموافقون لنا في النحلة والملة، المخالفون لنا في الفتيا: أن حكمين وردا في الشعير والتمر فنقلوا أحدهما إلى الزيتون والتين ومنعوا من نقل الآخر إلى الزيتون والتين!.. وهو أن التحريم جاء في الشعير بالشعير والتمر بالتمر في البيع إلا مثلاً بمثل كيلاً بكيل يدًا بيد، وأمرنا بإخراج الشعير أو التمر في زكاة الفطر؛ فقالوا قول من تحكّم: أما التحريم في البيع إلا مثلاً بمثل ويدًا بيد؛ فمنقول إلى الزيتون والتين.. أما الإعطاء في الزكاة فغير منقول إلى الزيتون والتين.. ولهم من مثل هذا وأشنع آلاف مما نبينه في كتبنا في أحكام الديانة إن شاء الله.. والتحكّم باللسان لا يعجز عنه من رضيه لنفسه، والباطل كثير.. وأما الذي نحمد الواهب المنعم عزّ وجلّ عليه أهله فالحق، والذي يجب أن يفرح له الحاصل عليه فما أوجبه البرهان.

واعلم أنه لا فرق فيما تصح به الأحكام الشرعية وبين ما تصح به القضايا الطبيعية في مراتب البرهان الذي قدمنا.. بل الخطأ في الشرائع أضر وأشدّ فساداً في الدنيا، وأردأ عاقبة في الأخرى، وأحق بالنظر فيه والاحتياط بتصحيحه، وأولى بترك المسامحة، وأحظى بتحريّ الصواب، وأن لا يُقدم فيها إلا على ما أوجبه مقدمات موجودة عن مثلها إلى أن تبلغ أوائل العقل والحس وبالله التوفيق، وله الحمد ومنه الاستزادة من جميل مواهبه.. والخطأ في ذلك يشمله الباطل، وتنفرد هذه الجملة بالنكال في الدار الآخرة لمن عاند وترك البحث وهو قادر عليه^(٢).

(١) قال أبو عبد الرحمن: يأتي بيان ذلك إن شاء الله في التفريق بين ظاهر الشرع وظاهر الواقعة.

(٢) التقريب ص ٥٦٣ - ٥٦٥.

قال أبو عبد الرحمن: ما ذكره أبو محمد من انحصار الأشياء في حقٍّ وباطلٍ صحيح النسبة لذات الأشياء، وأما طالب الحقيقة فلا يملك ولا يستطيع القطع على الحق أو الباطل.. ولكنه يتيقن شيئاً، ويترجح عنده شيء، وتتساوى عنده الاحتمالات فيتوقف.. ولا يجوز المسامحة في طلب الحقائق حتى لا يسهل اعتقاد الباطل وذلك بشدة التحري؛ ولهذا كان كل مجتهد مصيب وإن لم يكن اجتهاده إصابة ما دام لم يأل جهداً في الطلب بالمنهج الذي رسمه له الشرع.

ومقابل هذا لا يجوز حصر القضية في حق أو باطل ما دام من يحصر الأمر في ذينك لا يملك اليقين أو الرجحان، وقد حصر أبو محمد القسمة في التالي: حق أو باطل، أو باطل حق، أو لا باطل ولا حق.. فإذا بطل القسمان الأخيران فقد صح الأول.. إلا أن تقسيم أبي محمد أحدث لبساً، والأصح في جهة القسمة أن يقول:

١ - إما حق.

٢ - وإما باطل.

٣ - وإما حق وباطل معاً في آن واحد ومكان واحد.

٤ - وإما لا حق ولا باطل في آن واحد ومكان واحد.

٥ - وإما حق من وجه، وباطل من وجه.

ولا احتمال غير ذلك، والقسمان «٣»، و «٤» مستحيل تصورهما؛ فلم يبق إلا الثلاثة المذكورة وهي الصحيحة.

وكون الشيء حقاً من وجه وباطلاً من وجه متصور لارتفاع الثالث المرفوع المحذور في قسمي «٣»، و «٤».

والاستشكال الثاني الذي عالجها أبو محمد عن خبر الواحد قدم فيه جواباً صحيحاً مليحاً، والأصح عندي ما أسلفته من الثنائية بين الحق وجوداً وذاتاً وبين الحق اعتباراً واعتقاداً؛ فيكون الحق في الاعتبار يقيناً أو رجحاناً أو احتمالياً.. ويكون في الوجود قطعياً في نفيه أو إثباته؛ فلا تهتدي إليه،

وقد نهتدي إليه.. وبيان ذلك أنه وجد فرق بين ظاهر الشرع، وظاهر الواقعة؛ فظاهر الشرع قبول خبر الواحد العدل، وصحة الصلاة إلى الكعبة إذا لم نشاهدها بوسائلنا الحسية في الأنفس والآفاق، وبراءة المتهم بالفاحشة ما لم يشهد عليه أربعة بلا اختلاف.

وظاهر الواقعة أن يكون ما أخبر به العدل صدقًا، وأن تكون صلاتنا مقابلة للكعبة، وأن المتهم ممارس للفاحشة بشهادة ثلاثة عدول أو اثنين أو واحد أو أربعة اختلفت شهادتهم في جزئيات لم يضبطوها؛ فظاهر الواقعة قد يكون عندنا يقينًا بوسيلة علمية كمقابلة الكعبة، وقد يكون رجحانًا كأن لا يهتدي الأعمى الوحيد في منزله صديق ناءٍ إلا بتلمس وسادته على فراشه - وهو رجل مطبّق للسُنن -؛ فلا بد أن تكون الوسادة جهة الشمال؛ لينام على يمينه ويستقبل القبلة.. وقد يكون ظاهر الواقعة بخلاف ظاهر الشرع يقينًا أو رجحانًا كثبوت الفاحشة من متهم بقرائن معها شهادة ثلاثة عدول لم يتخلفوا ورابع خالفهم في جزئية غير مؤثرة.. ولسنا هاهنا متعبدين بتحقيق ظاهر الواقعة، بل متعبدين بظاهر شرعي، وصيامنا بتقدير الشهر ثلاثين يومًا إذا غُمَّ علينا يقين شرعي وإن كانت الواقعة أن الشهر تسعة وعشرون يومًا.

وما ذكره أبو محمد من الشعر والتمر نموذج للمسامحة في طلب الحقائق حسب اعتقاد أبي محمد؛ لأنه تحكّم في التفريق بين أمرين حكمهما واحد.. وعندي أن دعوى التحكّم مرفوضة؛ لأن من مذهب هؤلاء إجراء علل القياس - بالنسبة لإجراء الربا في الزيتون والتين -، ولم يجدوا ما يقتضي القياس في زكاة الفطر، أو وجدوا ما يمنع منه.. وإنما حقيقة التحكّم في إجراء الحكم ورده بدون برهان يعتقده المستدل.. وعلى أبي محمد أن يعارض استدلالهم، ولا يصفهم بالتحكّم إلا في حالة يصححون فيها استدلاله ثم يُجرونه تارة ويردونه تارة دون برهان.

وتسوية أبي محمد بين الأحكام الشرعية والأحكام الطبيعية في مراتب البرهان غفلة شنيعة؛ لأن أحكام الطبيعة يمكن أن تُردَّ إلى اختبار الحس والتجربة، وليس كذلك أحكام الشريعة، وذلك من ناحية الواقع لا الاعتبار

كما أسلفت ذلك في التفريق بين ظاهر الشرع وظاهر الواقعة؛ فخبر الواحد الصحيح تستيقنه اعتبارًا بالضرورات العقلية والحسية المماثلة دون أن تستطيع رد الواقعة إلى التجربة.

أما أمور الطبيعة فتردها إلى تجربتك الحسية إذا شككت في صحة واقعها؛ لأنها ماثلة بين يديك، وإنما الصواب أن الطبيعة خلق الله، والشرع تنزيله؛ فله الحكم وحده سبحانه في خلقه وملكه.

أما كون الخطأ في الشرائع أضر فتلك قضية ثانية بعمل طالب الحقيقة لا بواقع الحقيقة.

وقال أبو محمد: «ولقد امتحنت مرة ببعض أصدقائنا؛ فإنه سامنا أن نريه العرض منخزلًا عن الجوهر قائمًا بنفسه، وقال لي: إن لم ترني ذلك فأني لا أصدق بالعرض.. فليست أحصي كم مثلت له تربيع الطين ثم تدويره وذهاب التربيع وبقاء الطين بحسبه، وحركات المرء من قيامه وقعوده، وحمرة الثوب بعد بياضه.. فأبى كل ذلك إلا أن أريه العرض مزالًا عن الجوهر باقيا بحسبه يراه في غير جوهر!!.. فلا أحصي كم قلت له: إن العرض لو قام بنفسه، وكان كما تريد مني لم يكن عرضًا^(١)، وإنما هو عرض لأنه بخلاف ما تريد.. فلج؛ فعدت إلى أن قلت مهالًا: لو أمكنك إخراجي عن كرة العالم فربما كان يمكن حينئذ لو أمكن^(٢) انخزال العرض عن الجوهر، ولا سبيل إلى كل ذلك أن تراه في غير جوهر؛ فأما والعالم كله كرة مصمتة، وجوهرة متصلة متجاورة الأجزاء لا تخلخل فيها ولا خلل؛ فحتى لو انفصل العرض من جوهر ما، وجاز أن يبقى بعد انفصاله عنه: لما صار إلا في جوهر آخر.. فما ردعه هذا الهُزء عما هجس في نفسه، وفارقه آيبًا؛ فما أدري أوفق بعدي لرفض هذا المراء الهائج أم لا؟..

(١) قال أبو عبد الرحمن: هذا هو قانون الهوية الذي يستحيل به التناقض، ويرتفع التناقض بتغيير الهوية؛ فما قام بنفسه ليس هو هوية العرض؛ فإذا أردت شيئًا قائمًا بنفسه فانتقل إلى هوية أخرى غير هوية العرض.

(٢) أي لو أمكن إخراجي من كرة العالم.

فليس مثل هذا التكليف الفاسد، وكون المرء لا تتشكل له الحقائق بقادح في البرهان ولا بملتفت إليه.. وكفى من ذلك وحسبنا قيام صحة ذلك في النفس بدلالة العقل على أنه حق فقط، ولو جاز لكل من لا يتشكل في نفسه شيء أن ينكره لجاز للأخشم أن ينكر الروائح، والذي ولد أعمى أن ينكر الألوان، ولنا أن ننكر الفيل والزرافة وكل هذا باطل، وإنما يجب على العاقل أن يثبت ما أثبت البرهان، ويبطل ما أبطل البرهان، ويقف فيما لم يثبت ولا أبطله برهان حتى يلوح له الحق^(١).. وكذلك ليس علينا قسر الألسنة إلى الإقرار بالحق، لكن علينا قسر النفوس إلى الإقرار به، وقطع الألسنة عن المعارضة الصحيحة لعدم وجودها؛ إذ لا يتعارض البرهان^(٢)، وإذا أقمناه فقد أمنا أن يقيمه خصمنا.

وكذلك أيضًا إن قصّر مقصّر عن إقامة البرهان على حق يعتقده فذلك لا يضر الحق شيئًا، ولا يفرح بهذا من خصمه إلا الذي يفرح بالأمانى، وهو الأحق المضروب به المثل^(٣).. ولا تقنع لغفلة خصمك في كل ما يمكن أن يصحح قوله؛ فإن وجدت حقًا ببرهان فارجع إليه ولا تتردد، ولا ترض لنفسك ببقاء ساعة آتيا من قبول الحق، وإن وجدت حقًا تمويهًا فبيته ولا تغترّ بذهاب خصمك عنه؛ فلعل غيره من أهل مقالته يتفطن لما غاب عنه.. هذا ولا تقنع إلا بحقيقة الظفر، ولا تبال إن قيل عنك: إنك مبطل.. فلك فيمن نسب إليه ذلك من المحققين أكرم أسوة من الأنبياء عليهم السلام ومن دونهم.. نعم حتى أن كثيرًا منهم قُتل دفعًا لحقه ونسبًا للباطل إليه، ولا تستوحش مع الحق إلى أحد؛ فمن كان معه الحق فالخالق تعالى معه،

(١) قال أبو عبدالرحمن: جماع المعرفة: إيجاب وجود شيء، أو إحالته، أو إمكانه إذا تحقق المقتضي وارتفع المانع.. وجماع درجة المعرفة: اليقين، أو الرجحان، أو التساوي.

(٢) وهذا هو الانقطاع في الجدل، ويلزم المنقطع الإذعان حتى يقوم له دليل - إن كان غاب عنه دليله وقت المناظرة -؛ فيستأنف البحث بعد ذلك.

(٣) هذه مثالية نزيهة في تحري الحق، وللإمام الشافعي في كتابه الرسالة كلام نفيس مثل هذا أورده بمقدمة كتابي «هذه ظاهريتي».

ولا تبال بكثرة خصومك ولا بقدَم أزمانهم، ولا بتعظيم الناس إياهم، ولا بعدتهم؛ فالحق أكبر منهم، وأقدَم، وأعز، وأعظم عند كل أحد، وأولى بالتعظيم»^(١).

وقال الإمام أبو محمد ابن حزم رحمه الله في قصة قتل معاذ بن عمرو بن الجَمُوح ومعاذ بن عفراء [رضي الله عنهما] لأبي جهل لعنَهُ الله: «وأما ضرورة الحسِّ فإن الاثنين والجماعة تشترك في قتل نفس واحدة فلا بد من أحد ثلاثة أوجه لا رابع لها: إما أن يكون كل واحد منهم لم يقتل النفس ولا بعضها، وإما أن يكون كل واحد منهم قتل بعض النفس، وإما أن يكون كل واحد منهم قتل النفس قتلاً تاماً.. فأما القسم الأول (وهو أن كل واحد منهم لم يقتل النفس ولا بعضها) فباطل؛ لأن القتل متيقَّن معلوم بالمشاهدة؛ فلو لم يكن من كل واحد منهم قَتْلٌ للنفس ولا لبعضها لكان القتل معدوماً، وباليقين وبالحس ندري أنه موجود»^(٢)؛ فكان يلزم أن يكون معدوماً موجوداً، وهذا محال أيضاً؛ فسقط هذا القسم جملةً.. وأما القسم الثاني (وهو أن كل واحد منهم قتل بعض النفس) فمحال أيضاً؛ لأن القتل لا يُبْعَضُ، ولا يمكن أن يوجد في العالم بعض قتل ولا قتل لبعض النفس دون جميعها؛ فبطل أيضاً هذا القسم بيقين، ولم يبق إلا القسم الثالث، وهو أن كل واحد منهم قتل النفس كلها؛ وإذا كان في المسألة أقوال محصورة؛ فبطل جميعها إلا واحداً: فذلك الواحد هو الحق بيقين وبالله التوفيق»^(٣).

قال أبو عبدالرحمن: وجه الحجة لأبي محمد من حديث عبدالرحمن بن عوف رضي الله عنه^(٤) إنما هو في «تحقيق ظاهر الواقعة» لا

(١) التقريب ص ٥٩٧ - ٥٩٨، وهذا النص رسم لمنهج ابن حزم في الجدل مبني على النزاهة والتجرد للحق.

(٢) يعني القتل.

(٣) تمة المحلى.

(٤) يعني ما أخرجه البخاري (٣١٤١)، ومسلم (١٧٥٢) من حديثه رضي الله عنه، قال: «يَبِينَا أنا واقف في الصف يوم بدر، فنظرتُ عن يميني وعن شمالي، فإذا أنا بغلامين من الأنصار حديثاً أسنانهما، تمنيت أن أكون بين أضلع منهما، فغمزني أحدهما، =

ظاهر الحكم؛ فذلك معلوم؛ لأن كلَّ قاتلٍ عمداً بلا حق يُقتل إذا لم يعفُ ولي الدم أو يقبل الدية.. وإنما الإشكال في ظاهر الواقعة: كيف يكون كل من المشتركين قاتلاً والمقتول نفس واحدة، وإنما القتل يكون من فعلهما المشترك.. والرسول ﷺ علم أن فعل كل واحد منهما مُحقق القتل وإن لم يحقق سرعة الإزهاق؛ فحكم بأن كل واحد قتله، ومآل الجملة بصريح اللغة وضرورتها: أن كل واحد منهما قاتل لأبي جهل؛ فالواقعة أنه يتحقق في الواقع اتصاف كل واحد من المشتركين في قتل فردٍ واحد بأنه قاتل؛ لأن فعله يقتل استقلالاً؛ فلما صح الحكم من رسول الله ﷺ بإثبات واقعة يكون فيها كل المشتركين قاتلاً؛ فذلك كاف في الاستدلال على أن كل واحد من المشتركين محكوم بأنه قاتل؛ فهذا هو ظاهر الواقعة؛ ليُطبَّق عليها ظاهر الحكم في موضعها حينما يكون المشتركان ظالمين عمداً بلا حق، وعمل كل واحد منهما مستقل بالقتل لو لم يوجد غير فعله؛ فَيُطبَّق عليه ظاهرُ الحكم الشرعي من القصاص أو الدية أو العفو إن رضي ولي الدم بأحد الأمرين الأخيرين.. وهذا تحقيق لظاهر الواقعة في حادثة «اشتراك اثنين»؛ فكيف يكون كل واحد من الثلاثة إلى العشرة إلى ما هو أكثر قاتلاً؟ أهذا قياس؟

قال أبو عبد الرحمن: كلاً؛ فظاهر الواقعة في الاثنين هو ظاهر الواقعة فيما هو أكثر.. وبيان ذلك أن فعل أحد المعاذين رضي الله عنهما قاتل وحده لو لم يوجد غيره؛ فالحكم لعمله المستقل الذي أكَسَبَهُ الوصفُ

= فقال: يا عم! هل تعرف أبا جهل؟ قلت: نعم، ما حاجتك إليه يا ابن أخي؟ قال: أخبرْتُ أنه يسبُّ رسولَ الله ﷺ، والذي نفسي بيده لئن رأيته لا يفارق سوادي سواده حتى يموت الأعجل ممّا. فتعجبتُ لذلك، فغمزني الآخرُ، فقال لي مثلها، فلم أنشب أن نظرت إلى أبي جهلٍ يجول في الناس. قلتُ: ألا إن هذا صاحبكما الذي سألتُماني، فابتدراه بسيفيهما فضرباه حتى قتلاه، ثم انصرفا إلى رسول الله ﷺ، فأخبراه، فقال: «أيكما قتله؟» قال كل واحد منهما: أنا قتله. فقال: «هل مسحتُما سيفَينكما؟» قالوا: لا. فنظر في السيفين فقال: «كلاكما قتلَهُ، سلَّبه لمعاذ بن عمرو بن الجموح». وكانا معاذ بن عفراء، ومعاذ بن عمرو بن الجموح. [التركماني].

بأنه قاتل لأبي جهل؛ فحيثما وجد هذا الفعل المستقل من ثالث أو رابع أو عاشر.. إلخ فالحكم لعمله استقلالاً؛ فيوصف بوصف رسول الله ﷺ: أنه قاتل.. فهذا ظهور جلي للواقعة كان ينبغي أن يكتفي به الإمام أبو محمد رحمه الله، فلا يُضعف استدلاله الصحيح باستدلال آخر غير صحيح، وذلك قوله: إن عبدالرحمن بن عوف رضي الله عنه - وهو حجة في اللغة - أخبر أنهما قتلاه، وذلك في قوله رضي الله عنه: «فضرباه حتى قتلاه»، وفسر كلام عبدالرحمن بن عوف رضي الله عنه بأن كل واحد منهما قاتل له.

قال أبو عبدالرحمن: لا ريب أن المشتركين - بالتثنية والجمع - يوصفان أو يوصفون بأنهما قاتلان، أو أنهم قاتلون.. هذا ليس محل الخلاف، وإنما الخلاف في وصف كل واحد بأنه قاتل؛ فهذا ليس نتيجة حتمية؛ فقد يكون عمله استقلالاً قاتلاً؛ فيوصف بأنه قاتل، وقد يكون القتل لم يتحقق إلا بفعلهما معاً أو فعلهم جميعاً، ولولا ذلك ما استقل فعل كل واحد بالقتل؛ فيوصف بأنه مشارك في القتل لا قاتل.. وموجز القول: أن كلمة «قتلاه» تثبت حصول القتل من طرفين، ولا تثبت وصف كل واحد بالقتل استقلالاً، وذلك بخلاف «كلاهما قتله»؛ فهي تثبت القتل من اثنين، وتثبت أن عمل كل واحد مستقلاً يحصل به القتل لو لم يوجد غيره؛ فيتصف بالقتل؛ ولهذا لا يُسلم لأبي محمد الإطلاق في قوله: «فصح بالنص واللغة أن كل اثنين قتلا نفساً فكل واحد منهما قاتل نفس!!» ويمائل هذا تماماً ما يقال عن استشهاده بالآية الكريمة: بأن كل واحد من عاقرى الناقة عاقر لها.. بل الصواب أن الأصل وصفه بأنه مشارك في العقر حتى يقوم البرهان على أن فعله وحده لو لم يصاحبه فعل من طرف آخر مقتضٍ العقر استقلالاً؛ فيوصف حينئذ بأنه عاقر لها.

وحاول أبو محمد رحمه الله أن يستدل على ظاهر الواقعة - وهي أنه يتحقق في الواقع أن يكون كل مشارك في قتل نفس واحدة قاتلاً استقلالاً - ببرهان العقل القائم على ضرورة الحسن، وذلك بتقسيماته.. إلا أن في احتجاجه رحمه الله مغالطة لم تظهر له، وقبل بيان المغالطة أحب أن أتكلم

عن تعقيده في قوله: «وإذا كان في المسألة أقوال محصورة؛ فبطل جميعها إلا واحدًا: فذلك الواحد هو الحق بيقين»؛ فهذا أحد ما اصطلاح عليه أبو محمد بالدليل؛ إذ جعله قسمين: دليل إجماع ودليل نص.. ودليل النص عنده سبعة أقسام رابعها: «أقسام تبطل كلها إلا واحدًا؛ فيصح ذلك الواحد.. مثل أن يكون هذا الشيء: إما حرام فله حكم كذا، وإما فرض فله حكم كذا، وإما مباح فله حكم كذا.. فليس فرضًا ولا حرامًا فهو مباح له حكم كذا»^(١).. ثم قال عن دليل النص: «وهي معاني النصوص ومفهومها، وهي كلها واقعة تحت النص وغير خارجة عنه أصلًا.. وجميع هذه الأنواع كلها لا تخرج عن أحد قسمين: إما تفصيل لجمله، وإما عبارة عن معنى واحد بالفاظ شتى كلغة يعبر عنها بلغة أخرى»^(٢).

قال أبو عبدالرحمن: لم يُخَكِّم أبو محمد ابن حزم رحمه الله التأصيل هاهنا، وسأذكر إن شاء الله تفصيله في التقريب، وأبين مدى أهميته.. أما هنا فلم يستدرك كون الأقسام محصورة لا يحتمل العقل غيرها، ولم يبين وجه كونه معنى النص ومفهومه: أذلك بدليل اللغة، أم بضرورة العقل؟ كما أنه حصر الأقسام في ثلاثة أحكام تكليفية^(٣)، والأحكام التكليفية خمسة؛ لأنه جعل المباح ثلاثة أقسام: مباح مستوي الطرفين؛ ولهذا قال عن الغناء: «واللهو مباح، وترك سماعه أفضل»^(٤).. وهذا غير صحيح؛ لأن المندوب يثاب فاعله، والمكروه يثاب تاركه، والمباح عادي لا ثواب فيه ولا عقاب

(١) الإحكام في أصول الأحكام / م ٢ / ج ٥ / ١٠٦.

(٢) الإحكام - / م ٢ / ج ٥ / ١٠٧.

(٣) قال رحمه الله في كتابه النبد في أصول الفقه ص ٥٠ - طبع عزت العطار الحسيني والخانجي عام ١٩٤٠ م بتحقيق محمد زاهد الكوثري -: «والشريعة كلها: إما فرض (وهو الواجب واللازم)، وإما حرام (وهو المنهي عنه والمحظور)، وإما حلال، وإما تطوع مندوب إليه، وإما مباح مطلق».

قال أبو عبدالرحمن: لما ذكر المباح المطلق، والمندوب: علمنا أنه أراد بالحلال المكروه، ولو عرّفه بالمكروه المثاب تاركه غير المعاقب فاعله لكان أولى.

(٤) جامع المحلى، ص: ٨٤ (ضمن الذخيرة من المصنفات الصغيرة/ السفر الأول، ط ١٤٠٤هـ).

في ذاته، بل يكون فيه ثواب بحسب النية: كأن يتعمد فعله تخرجاً من أن يكون محرماً له، وكأن يفعله ليتقوى به على الطاعة.

وقبل أن أعود إلى مناقشة تقسيم أبي محمد الذي فرّعه على قوله ﷺ: «كلاكما قتله» أحب أن أذكر تفصيله عن القسمة.. قال: «وأما الشرطي المقسّم فهو أن تقسّم الشيء الذي تريد معرفة صحة حكمه على جميع أقسامه، ولا تترك من جميع أقسامه التي يعطيه العقل إياها قسماً أصلاً، ولا تكون تلك الأقسام إلا متعاندة.. أي متباينة مختلفة كل واحد مخالف لسائرهما، وجائز أن تكون الأقسام اثنين فصاعداً، ولكن لا بدّ من الاختلاف المذكور؛ فالذي ينقسم قسمين نحو قولك: العالم إما محدث، وإما أزلي.. وهذا الشيء إما حرام، وإما غير حرام.. وهذا الشيء واجب أو غير واجب.. ونحو قولك: هذان الاسمان إما واقعان على معنى واحد، وإما على أكثر من معنى واحد.. وأما الذي ينقسم أقساماً أكثر من اثنين أن تقول: لا يخلو العالم إن كان محدثاً من أن يكون أحدث نفسه، أو أحدثه غيره، أو حدث لا من محدث.. ونحو قوله: هذا الشيء إما واجب وإما مباح متساوٍ، وإما مباح مستحب، وإما مباح مكروه، وإما حرام.. وهذه الأقسام كما ترى تامّة التعاندة.. أي كل قسم منها مخالف لسائرهما، وقُسمت تامّة مستوفاة.

وأما إذا كان التقسيم ناقصاً - وهو أن تكونَ أخللتَ بشيء من أقسامه: إما جهلاً، وإما نسياناً، وإما عمداً - فليست أقسامه حينئذٍ تامّة المعاندة؛ وذلك نحو قولك: لا يخلو محدث العالم أن يكون أحدثه لجوده أو كرمه، أو لأنه^(١)، أو لاجترار منفعة أو لدفع مضرة، أو لعلّة ما غير ما ذكرناه؛ فهذا تقسيم ناقص؛ لأنك أسقطت منه القسم الصحيح، وهو أن إحداثه لا لعلّة أصلاً.. وقد يعرض من هذا الباب أن يكون التقسيم لا يخرج إلا على قسمين فقط؛ فيحذف المقسّم أحد القسمين ويذكر الآخر؛ فيجعله كلياً في

(١) ترد «لأنه» مجردة بمعنى: لأنه هكذا وجد.. أي لغير علة.. ولما ذكر أبو محمد الاستدلال بقوله: «أحدثه لا لعلّة أصلاً» علمنا أن كلمة «لأنه» هاهنا إما مقحمة سهواً، وإما أن معلّلها محذوف سهواً.

الحكم وهو في الحقيقة جزئي كقول القائل: الزمان حركة تُعَدُّ.. فأخرج ذلك مخرج صفة كلية للزمان، وإنما الصواب أن يقول: الزمان معنى لا زمنًا^(١).. أي لا أن الزمان حركة تُعَدُّ أو سكون يُعَدُّ.. ومن ذلك أيضًا أن تقول: المدبّر المَعْتَقُ بالموت موصى به فهو الثلث، وإنما الصواب أن تقول: المدبّر المَعْتَقُ إما موصى بعته، أو معْتَق نصفه.. فتؤفي القسمة حقّها؛ فتحفّظ من مثل هذا أشدّ التحفظ؛ فإن دخول الأغاليط كثيرًا ما يدخل في هذا الباب؛ فأقلُّ ما في هذا الباب أن تعمى عليك الحقائق إن كنت باحثًا فتعتقد الباطل، وتُضِلُّ غيرك ممن يحسن الظن بك، أو تتحير إن ظهر ما فسد من الأقسام إليك، أو تجيب جوابًا فاسدًا إن كنت مسؤولًا، أو تُغالط خصمك إن كنت سائلًا.. وكل هذه أحوال غير محمودة، بل هي مذمومة عند أهل العقل؛ فإن كنت جاهلًا بالتقسيم فتعلّم وابحث، وإن كنت ناسيًا ففتش وتدبّر، وإن كنت عامدًا فتلك أقبح فأعرض عنها.. ومن ذلك أيضًا أن تقول: زيد إما جالس، وإما متكئ.. وليس هذا تقسيمًا صحيحًا؛ إذ لعله ماش أو واقف؛ فالعلم الآن التقسيم التام الذي لا يشدّ عنه شيء؛ فإنك إذا صَحَّحت نفي أحد القسمين وأثبتته أنتج صحة القسم الآخر ضرورة كقولك: العالم إما أزلي وإما محدث.. لكنه ليس أزليًا؛ فصَحَّ أنه محدث.. وهكذا إذا كانت الأقسام أكثر من اثنين فإنك إذا صَحَّحت أحدها فقد صَحَّ أنه مخالف لسائرهما لا بدّ من ذلك.. وكذلك إذا صَحَّحت نفي جميع تلك الأقسام حاشا واحدًا صَحَّ أن حكمه هو ذلك الواحد الذي بقي ضرورة^(٢)؛ فإن صَحَّحت أن حكمه مخالف لبعض تلك الأقسام وبقي منها أكثر من

(١) هذا كلام غير مستقيم، ولا مناسب للسياق، والصواب: «أن يقول: الزمان حركة تعد، أو سكون يعد» وما سوى ذلك مقحم، ولعله سهو من الناسخ.

(٢) أبو محمد رحمه الله تعالى يدعو إلى تسهيل العلم وتيسيره.. إلا أن التعبير هاهنا غامض، ولا يليق بإيقاعه الأدبي الخلاب، والمعنى: أن الواحد المثبت بين أقسام كثيرة منفية هو القسم الصحيح وجودًا إن كانت القسمة لحصر الواقعة، أو أن الحكم المثبت هو الحكم الصحيح وجودًا إن كانت القسمة لحصر الأحكام.. وكذلك إذا كانت القسمة لأحكام نفيتها عن الواقعة، وبقيت أحكام لم تذكرها؛ فإن الأحكام المنفية ليست حكمًا للواقعة، وبقي الحكم محتملًا فيما بقي من أحكام لم تذكر.

واحد سقطت الأقسام التي صحَّ أنه مخالف لها، ولم يصح أن حكم الشيء الذي يتعرَّف صحَّة حكمه في أحد ما بقي دون سائر ما بقي، ولا تبال أيَّ الأقسام قدِّمت في اللفظ، ولا أيُّها أخرت من هذه الوجوه كلُّها.. ونحن نمثل الوجوه الثلاثة التي ذكرنا؛ فنقول وبالله تعالى نتأيّد: إذا قلت: هذا الطَّعم إما تَفَّةً، وإما زَعَّاف، وإما حلو، وإما مرٌّ، وإما حامض، وإما ملح، وإما حريف، وإما عَفْصٌ.. لكنه مرٌّ.. فقد نفيت عنه جميع الطُّعوم الباقية كلها يقيناً بلا شك.. وكذلك إذا قلت: هذا العدد إما مساوٍ لهذا العدد، وإما أقل منه وإما أكثر منه.. لكنه أكثر منه.. فقد نفيت القسمين الباقيين بلا شك، وهو حينئذٍ لا مساوٍ ولا أقل يقيناً؛ فإن أبطلت جميع الأقسام حاشا واحداً؛ فقلت في المسألة الأولى: لكنه ليس تفهاً، ولا زعافاً، ولا حلواً، ولا مرّاً، ولا حامضاً، ولا ملحاً، ولا حريفاً؛ فقد صحَّ بلا شك أنه عَفْصٌ.. وكذلك لو قلت في الثانية: لكنه ليس أكثر منه، ولا مساوياً له؛ فقد صحَّ أنه أقل يقيناً.. فإن أبطلت بعض الأقسام، وسكّت عن أكثر من واحد بعينه من الذي نفيت، وبقي الاستدلال والنظر واجباً فيها كقولك في المسألة الأولى: لكنه ليس مرّاً ولا حلواً.. فقد سقطت عنه المرارة والحلاوة وبقي الطعم مشكوكاً فيه على باقي الأقسام.. ثم كلما أسقطت قسمًا بقي موقوفًا على الباقي حتى لا يبقى إلا واحدًا؛ فيصح حينئذٍ أن ذلك الواحد هو حكمه، وهكذا في جميع المسائل.. وإنما أخرجت لك الوجوه كلُّها من مسألة واحدة؛ لترَ نسبة الوجوه بعضها من بعض بأمكن وأسهل منها لو كانت من مسائل شتى.. ولو أنك أثبت من الأقسام الكثيرة اثنين فصاعدًا بحرف الشك مثل أن تقول: لكنه إما حلو، وإما حامض، وإما مرٌّ.. فقد أبطلت سائرهما وبقي الحكم موقوفًا على الذي قَصَرْتها عليه.. واعلم أن هذا الفصل لا يكون صحيحًا إلا بعد ذكرك جميع ما توجهه الطبيعة من الأقسام كلُّها، ثم تقصره منها على بعضها دون بعض.. وأما إن لم تذكر أولاً جميع الأقسام، وابتدأت بذكرك بعض الأقسام مقتصرًا عليها في القسمة: فقد أسأت العمل، والصواب عنك ممنوع إلا من جهة واحدة لا ينبغي لك أن تتكلل عليها، وهي أن تتفق لك صحة وقوع أحد الأقسام التي ذكرت على

الشيء الذي تطلب صحة حكمه؛ فإنك حينئذٍ إذا صحَّحت ذلك القسم الموافق خاصَّةً صادفت الحقَّ غير محسنٍ في إصابته.. لكن كإنسانٍ أوقعه البختُ على كنز، وذلك نحو قولك: هذا الشيء إما حار، وإما بارد.. لكنه حار.. فإن كنت قد أصبتَ في وصفه بالحر حقيقةً طبعه فقد أنتج لك ذلك بطلان كل قسم ذكرته أو لم تذكره، وإن نفيت في هذا العمل أحد القسمين اللذين ذكرتَ فإنه لم يصحَّ لك شيء بعدُ، وذلك نحو قولك: هذا الشيء إما حارٌّ وإما باردٌ.. لكنه ليس بحار.. فاعلم أنك لم تصب بعدُ حقيقةً طبعه، ولا أثبتَ له البرد؛ لأنك أسقطت القسم الثالث وهو المعتدل؛ فلعله معتدل؛ إذ ليس حارًّا؛ فلا يكون أيضًا داخلًا في القسم الثاني الذي ذكرتَ وهو البارد.. ولو كان تقسيمك موعبًا لارتفع الإشكال على ما قدَّمنا قبلُ.. وأنت إذا قطعت في القسمة الناقصة على أنه لا بدَّ من أحد الأقسام التي ذكرتَ فالكذب حصَّتْك من هذا الخبر، والفضيحة صفتك فيه، وهاتان صفتان سوء، و﴿لِلَّهِ الْأَثَرُ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ بَعْدُ﴾ [الروم: ٢٤]؛ فاحفظ هذه المعاني وميَّزها إذا مرَّت بك في جميع مطالبك، وفتش عنها في كل ما يرد عليك؛ فإنك تستضيء في العلم ضياءً تامًّا، وتُشرف على عجائب تُفَرِّجُ عنك همومًا عظيمة إن كنت ممن يهتمُّ بالحقائق.. واعلم أن إيرادك في التقسيم لفظة (إما)، أو لفظة: (أو) أو (أنه لا يخلو من كذا وكذا)، (أو لا بدَّ من كذا وكذا)، (أو هذا ينقسم كذا وكذا قسمًا منها كذا وكذا)، (أو لا سبيل إلى غير كذا وكذا)، (أو ما أعطى هذا المعنى): فكل ذلك سواء لا يُحيل شيء من ذلك معنى وأصلًا^(١).

قال أبو عبد الرحمن: اشترط أبو محمد في القسمة أن تكون متعاندة، وفسر ذلك بالمتخالفة المتباينة، وهذا يشمل التناقض والتضاد والتعارض غير المتناقض أو المتضاد؛ فلنحلل أمثله وتقعيده على هذا النحو:

١ - أن تقسيم الشيء يكون لمعرفة صحة حكمه.

٢ - تقسيم الشيء يكون على جميع أقسامه.

(١) التقريب لحد المنطق ٤٩٨ - ٥٠٣.

٣ - يكون التقسيم من أجل أن لا تترك من جميع أقسامه شيئاً.

٤ - بيان أن حصر الأقسام كان من إعطاء العقل.

٥ - بيان أن من شروط الأقسام أن تكون متعاندة، وفُسِّر تعاندها بالتباين والاختلاف.

٦ - ذكر أبو محمد أن من الأقسام قولك: هذا الشيء: إما حرام، وإما غير حرام.. وهذا قسمان.

٧ - وذكر من التقسيم قولك: لا يخلو العالم إن كان مُحدثاً: من أن يكون أحدث نفسه، أو أحدثه غيره، أو حدث لا مِن محدث.

٨ - ذكر من التقسيم: هذا الشيء إما واجب، وإما مباح متساوٍ، وإما مباح مستحب، وإما مباح مكروه، وإما حرام.. قال: هذه الأقسام كما ترى تامة التعاند.. أي كل قسم منها مخالف لسايرها، وقُسمَت تامةً مستوفاة.

٩ - ذكر من التقسيم: لا يخلو محدث العالم أن يكون أحدثه لجوده أو كرمه أو لأنه لاجترار منفعة أو لدفع مضرة، أو لعلّة ما غير ما ذكرنا.. قال أبو محمد: فهذا تقسيم ناقص؛ لأنك أسقطت منه القسم الصحيح، وهو أن يكون أحدثه لا لعلّة أصلاً.

١٠ - ذكر من التقسيم: الزمان حركة تُعَدُّ.. فهذا قسم واحد نقضه أبو محمد: بأنه كلام يخرج على قسمين فقط، فَحُذِفَ أحد القسمين وذكُر الآخر؛ فَجُعِلَ كُلُّيَا في الحكم وهو في الحقيقة جزئي.. أي أخرج ذلك مخرج صفةٍ كليّةٍ للزمان، وإنما الصواب أن يقول: الزمان معنى لا زمناً.. أي لا أن الزمان حركة تُعَدُّ، أو سكون يُعَدُّ.

١١ - ذكر من التقسيم: المدبّر المعتقد بالموت موصى به، فهو من الثلث.. وإنما الصواب: أن تقول: المدبّر المعتقد بالموت: إما موصى بعته، أو مُعْتَق نصفه.. وآفة الخطأ في التقسيم عند أبي محمد:

أ - أن تعمى عليك الحقائق إن كنت باحثاً؛ فتعتقد الباطل، وتضل غيرك ممن يحسن الظن بك.

ب - أن تتحير إن ظهر لك فساد الأقسام.

ج - أن تجيب جوابًا فاسدًا إن كنت مسؤولاً.

د - أن تغالط خصمك إن كنت سائلاً.

وكل هذه الآفات مذمومة عند أهل العقل؛ فتعلم وابحث إن كنت جاهلاً بالتقسيم، وفتش وتدبر إن كنت ناسيًا، وتب بالإعراض عن ذلك إن كنت عامدًا!

١٢ - ذكر من التقسيم: زيد إما جالس، وإما متكئ.. وليس هذا صحيحًا؛ إذ لعله ماش.

١٣ - ذكر من التقسيم: العالم إما أزلي، وإما مُحدث.. لكن العالم محدث فليس أزليًا؛ فصح أنه محدث.. قال أبو محمد: «التقسيم إذا وقع على قسمين فقط، واستوفيا حقيقة الطبع في التقسيم التام الذي لا يشذ عنه شيء: إذا صححت أحد القسمين، وأثبتته، وأخرجته من الشك: أنتج لك (أي صحح لك) ضد القسم الآخر ضرورة لا بد منها.. وهكذا إذا كانت الأقسام كثيرة فإنك إذا صححت أحدها فقد صح أنه مخالف لسائرهما».

١٤ - ذكر من التقسيم: هذا الطعام: إما تَفَّة، وإما زَعَّاق، وإما حلو، وإما مر، وإما حامض، وإما ملح، وإما حريف، وإما عفص.. لكنه مر.. فقد نفيت عنه جميع الطعوم الباقية كلها يقينًا بلا شك.

١٥ - ذكر من التقسيم: هذا العدد: إما مُساوٍ لهذا العدد، وإما أقل منه، وإما أكثر منه.. لكنه أكثر منه.. فقد نفيت القسمين الباقيين بلا شك، وهو حينئذ لا مساوٍ ولا أقل يقينًا.

١٦ - ذكر من التقسيم ما مر بالتقسيم رقم (١٤)؛ فقال: فإذا أبطلت جميع الأقسام حاشا واحدًا؛ فقلت: لكنه ليس تفها، ولا زعاقًا، ولا حلوا، ولا مرًا، ولا حامضًا، ولا ملحًا، ولا حريفًا: فقد صح بلا شك أنه عفص.. وهذا معنى قول أبي محمد: «إذا صححت نفي جميع تلك الأقسام حاشا واحدًا صح أن حكمه هو ذلك الواحد الذي بقي ضرورة».

١٧ - ذكر في التقسيم ما مر بالتقسيم رقم (١٥)؛ فقال: وكذلك لو قلت: لكنه ليس أكثر منه، ولا مساويًا له: فقد صح أنه أقل منه يقيًا.

١٨ - ذكر في التقسيم ما مر بالتقسيم (١٤) فقال: كقولك: لكنه ليس مرًا، ولا حلوا: فقد سقطت عنه المرارة والحلاوة، وبقي الطعم مشكوكًا فيه على باقي الأقسام.. وهذا معنى قول أبي محمد: «فإن أبطلت بعض الأقسام وسكت عن أكثر من واحد منها سقطت الأقسام التي صححت أنها مخالفة له فقط، ولم يثبت له واحد بعينه من الذي نفيت، وبقي الاستدلال والنظر واجبًا فيها».. وهذا معنى قوله أيضًا: «فإن صححت أن حكمه مخالف لبعض تلك الأقسام وبقي منها أكثر من واحد سقطت الأقسام التي صح أنه مخالف لها، ولم يصح أن حكم الشيء الذي يُتعرّف صحة حكمه في أحد ما بقي دون سائر ما بقي».

١٩ - ذكر في التقسيم أن تثبت من الأقسام الكثيرة اثنين فصاعدًا بحرف الشك مثل: لكنه إما حلوا، وإما حامض، وإما مر.. فحكم ذلك أنك أبطلت سائر الأقسام وبقي الحكم موقوفًا على الذي قصرتها عليه.

قال أبو عبد الرحمن: هاهنا وقفات:

الوقف الأولى: بعض من أمثلة أبي محمد تستطيع رده إلى القياس المنطقي على هذا النحو: كل شيء إما أزلي وإما محدث - العالم ليس أزليًا = إذن العالم محدث..

وفي بعض أمثلة أبي محمد ما يُشعر أنه أراد هذا القياس المنطقي كهذه المقدمات الثلاث بنتيجتها: واحد مِمَّن في المنزل قتل زيدًا - لم يكن في المنزل إلا يزيد وخالد ومحمد - محمد كان نائمًا، ويزيد كان مغشيًا عليه من علة - إذن خالد قتل زيدًا.

والوقف الثانية: لا يهم أبا محمد أن تجري أمثله على هذه الصنعة أو لا تجري، وإنما همه تحقق مفهوم الدليل عنده، وهو أن يكون برهانيًا؛ لأنه مُتعيّن لا يحتمل العقل غيره.

والوقفة الثالثة: من أمثلة أبي محمد ما كان قسمه نقیضین یحیل العقل الجمع بينهما؛ لأن وجود أحدهما ينفي الآخر.. ويحيل العقل رفعهما؛ لأنه لا يوجد وسيط يرفعهما كقولك: العالم أزلي محدث.. فهذا محال؛ لأنهما معنيان لا يتصور العقل اجتماعهما؛ لتنافيها في الشيء من كل وجه.. أو قولك: العالم لا أزلي ولا محدث.. فهذا محال؛ لأنهما معنيان لا يتصور العقل نفيهما؛ لأن الحكم في العالم متعين في أحدهما؛ إذ لا يوجد قسم ثالث يوصف بأنه غير أزلي ولا محدث.

والوقفة الرابعة: أن القسمة هاهنا ليست هي البرهان ذاتها، وإنما البرهان بديهية العقل الفطرية المطردة مع كل خبرة بشرية، وهي بطلان الأخذ بما قام على محال؛ لأن العقل لا يتصوره، والخبرة البشرية لا تشهد به.. ومن المحال رفع النقيضين معًا، أو الجمع بينهما معًا.

والوقفة الخامسة: أن أبا محمد رحمه الله استثمر القسمة الحاصرة السابقة - وهي انحصار الحكم في أحد نقیضین لا يتصور العقل غيرهما -؛ فعين أحد الحكمين في المثال الثالث عشر؛ فقال: (لكن العالم محدث)؛ فتعينت أزليته.. والقسمة ليس فيها البرهان على أن العالم محدث، بل برهان ذلك من الخارج.. وإنما البرهان فيها أن من كان مذهبه وبرهانه على أن العالم محدث فيلزمه أنه غير أزلي ببرهان ارتفاع الجمع بين النقيضين.

والوقفة السادسة: أن الفائدة من القسمة السابقة الإلزام؛ فمن أخذ بأحد النقيضين لزمه ترك الآخر.. والغرض أيضًا أن تحصر المخالف في نقیضین فتمنعه من قول ثالث يجمع بينهما كأن يقول: العالم لا محدث ولا أزلي.

والوقفة السابعة: يبطل الإلزام بالقسمة السابقة لو فاجأك الخصم بقسم ثالث متصور؛ فحينئذ لا تكون القسمة محصورة في نقیضین؛ لوجود ثالث غير مرفوع.. إلا أن القسم الثالث محال في مسألة الحدوث والأزلية.

والوقفة الثامنة: أن الإلزام بالقسمة الحاصرة من أجل النقيضين مشروط بحقيقة الكلام لا مجازة؛ فلا ثالث غير مرفوع بين الموت والحياة، وقد

تقول مجازًا: زيد لا حي فيرجى، ولا ميت فيبكى.. فترفع عنه الموت والحياة مجازًا؛ لأنه حي حقيقة.

والوقفه التاسعة: قد يعكس الخصم القسمة السابقة، فيقول: العالم إما أزلي، وإما محدث.. ولكنه أزلي فهو غير محدث.. فلا تُلزمه بقسمتك التي قلت فيها: العالم إما أزلي وإما محدث.. ولكنه محدث فهو غير أزلي.. لأن قسمتك ليست برهانًا على تعيين أحد النقيضين؛ فتحتاج إلى براهين من الخارج لإثبات إحداثه ونفي أزليته.. وإنما قسمتك إلزام له إذا قال بأحد النقيضين؛ فتمنعه بالقسمة من الجمع بينهما أو رفعهما.

والوقفه العاشرة: ما ذكر في الفقرة رقم (٦) هو أيضًا حصر في النقيضين؛ لتطلب من خصمك تعيين أحدهما فيلزمه.. لا فائدة لهذه القسمة غير ذلك؛ فإن أثبت أنه حرام فالنقيض هو كل ما تحت (غير حرام) من واجب ومندوب ومكروه ومباح.. والعكس صحيح.

والوقفه الحادية عشرة: ليس بصحيح أن الأقسام التي تبطل كلها إلا واحدًا قسم من دليل النص كما قال أبو محمد.. بل منها ما هو ضرورة عقل بالفطرة أو ضرورة عقل بالحس كقسمة النقيضين كما مر، ومنها ما هو معقول النص وضرورته كحصر القسمة في الحرام وغير الحرام، فإنما الأحكام التكليفية من نصوص الشرع، وحصر أنواعها من جهة الشرع لا من جهة العقل.. ومثل ذلك التقسيم في الفقرة (٨).

والوقفه الثانية عشرة: القسمة المذكورة برقم (٩) جعلها أبو محمد نموذجًا للقسمة الناقصة، ثم أكملها بما يرى أبو محمد أنه القسم الصحيح.. ولا تزال قسمة أبي محمد مختلة الجهة، كما أن تصحيحه هو الخطأ بعينه؛ فجبهة القسمة هكذا: لا يخلو محدث العالم أن يكون أحدثه لا لشيء، أو أحدثه لشيء.. والأول باطل بدليل النص وببرهان العقل الذي آمن بالنص ومنزله على صفة الكمال؛ فتعين الثاني وهو أنه خلقه لشيء؛ فتقسم قسمة أخرى جهتها الشيء نفسه؛ فتقول: الشيء الذي أحدث العالم من أجله: إما دفع مضرة عن خالق العالم، أو جلب منفعة له، أو لا شيء، أو لإظهار

كمالهِ .. والأولان باطلان؛ لأنه ثبت بالنص، وبرهان العقل العلمي الذي بموجبه آمن بالشرع: أن خالق العالم غني عزيز له الكمال المطلق، والثالث باطل؛ لأن حكمته ثابتة بالنص، وثابت أنه لم يخلق العالم سدى .. وبرهان العقل العلمي ملاحظة الحكمة والقصد والتدبير في الخلق، وهو عاجز عن الإحاطة بحكمة الرب؛ فتعين القسم الرابع وهو أنه خلق الخلق لشيء هو إظهار كمالهِ؛ فيقع تحت ذلك إظهار كرمهِ وقدرته وهيمنته وعدله ورحمته وحكمته .. هذا ما يتعلق بتصحيح جهة القسمة، وأما خطأ ما رآه أبو محمد صحيحًا فهو زعمه أن الله أحدث العالم لا لعل.

قال أبو عبد الرحمن: العلة علتان: علة بحق المخلوق فهي تحكمه إذا تخلف المانع، وعلة بحق الخالق سبحانه وهي ما جعله بإرادته وقدرته حاكمًا على خلقه لا عليه سبحانه؛ فلو شاء ما خلق العالم جملة ولا المكلفين، ولكنه خلقهم بمشيئته وقضى بمشيئته وقدرته أن يجعل العلة - الموجبة على المخلوقات لا عليه سبحانه - إظهار كمالهِ لخلقه، وإقامة الحجة على المكلفين؛ فهو سبحانه خالق العلل والأسباب؛ ولهذا نفى العلماء أن يكون تدبيره محكومًا بعلة تحكم إرادته، بل إرادته وقدرته سبحانه اقتضت عدلاً وأسبابًا تحكم مخلوقاته .. وقالوا أيضًا: لا يجب على الله إلا ما أوجبه على نفسه.

والوقفه الثالثة عشرة: أن فائدة هذه القسمة حصر محل النزاع بحصر كل ما يحتمله العقل من احتمال، ثم يكون في هذا الحصر فائدتان:

أولاهما: تضيق هوة النزاع مع المخالف، والتمكن من إلزامه؛ لأنه لن يقول بكل الأقسام، وإن قال بها كلها دُدَّتْ عنها بالحجة إن اقتضى الأمر تناقضًا أو تضادًا، وما عدا ذلك تحصر حجته أو شبهته في محل نزاع معين ما ظل عاجزًا عن إيراد قسم صحيح الاحتمال .. لا فائدة للقسمة غير ذلك في معارضة الخصم إلا أن تحتاج إليها في موضع آخر لتلزمه بأصل مذهبه.

وأخراهما: أن تُسهَّل على نفسك وعلى موافقك ومعارضك سبيل الحصر لظواهر الواقعة؛ ليسهل البحث عن الحكم المطابق لكل واقعة.

وبإيجاز فكل قسمة هي لحصر ظواهر الواقعة، وحصر ظواهر الحكم،
وشحذ الهمم لاستدراك احتمال صحيح من ظواهر الحكم أو ظواهر الواقعة؛
فإن لم يحصل الاستدراك تعيّن النزاع فيما طُرِح من أقسام.

والوقفه الرابعة عشرة: التقسيم المذكور في الفقرة رقم (١٠) بيّنتُ
وجه الخلل فيه.. والمهم أن أبا محمد رفض جعل الزمان قسماً واحداً وهو
كونه حركة تعد، وجعله قسمين: حركة تُعَدُّ، وسكوناً يُعَدُّ.

قال أبو عبد الرحمن: الزمن ليس هو الحركة أو السكون، وإنما الزمن
التعاقب المحصّي بالعدد من متحرك؛ فهو قسم واحد يُعَدُّ، ولا يقدر على
ذلك إلا الله سبحانه.. أما بالنسبة للخلق فالزمن عندهم قسمان: أحدهما
محصى معدود، وهو ما ضبطوه بحركة فلك سيار كالشمس والقمر، وما
رتبوه على ذلك من أعداد كأعداد الثواني.. وثانيهما سرمدى غير محصى في
علمهم، وهو ما لم يضبطوا تعاقبه مما هو قبل خلق السموات والأرض،
وبعد قيام الساعة.. وليس هناك تعاقب يضيع في سكون؛ لأن كل شيء
مسبوق بوجود الله، وهو سبحانه كل يوم هو في شأن.. ولا تعاقب مظروف
الزمن سكوناً سرمدياً أو حركةً مضبوطةً إلا وهو محاط بعلم الله وإحصائه؛
إذ هو ذو الهيمنة والكمال المطلق جلّ وعزّ.

والوقفه الخامسة عشرة: ما ذكره أبو محمد من التقسيم في الفقرة رقم
(١٢) إنما هو تقسيم أضداد، والضدان لا يجتمعان؛ لأنهما في الاجتماع
نقيضان؛ إذ هما متنافيان.. وهما يرتفعان معاً؛ لوجود ثالث مرفوع أو أكثر؛
فلا يمكن أن تحصر زياداً في الاتكاء على عصا والجلوس؛ لأن هنالك
الوقوف والمشي والنوم والسجود والركوع.. إلخ.. ولا يمكن أن تجمع له
بين الاتكاء على عصا والجلوس إلا بوجود أحد الشروط الثمانية التي ترفع
التناقض.

والوقفه السادسة عشرة: مهمة العالم الشرعي - بمقتضى نظرية المعرفة
الشرعية، لا عموم المعرفة البشرية - إحصاء أحكام الشرع التكليفية
والوضعية، وإحصاء موضوعها من ظواهر الواقع.

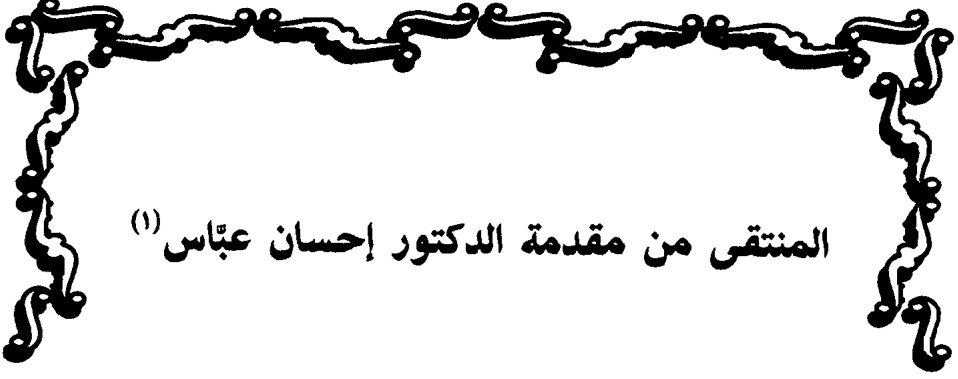
والوقفه السابعة عشرة: ما ذكره أبو محمد من التقسيم في الفقرة رقم (١٤) من الفضول؛ لأنه لا يترتب عليه حكم شرعي؛ ولأن حصر أسماء وأنواع الطعوم وأنواعها معرفة بشرية تقوم على استقراء تجريبي واستقراء لغوي، ولأننا في مثال أبي محمد لسنا على يقين بأن أسماء الطعوم وأنواعها كما ذكره؛ فيتعين أنه مر.. وإنما التعيين حاصل من طعم واحد ذاقه، فَعَلِمَ أنه مر، فحَصَرَ الاحتمالات غير المرة على سبيل الدعوى وأثبت المر؛ فكان هذا تحصيل حاصل، ولا أعرف لهذه القسمة فائدة، وإنما فائدتها لو أحصى الطعوم كلها ولم يذكر المر؛ فتكون الفائدة ضرورة نتيجة القسمة، وهو أن ما لم يذكر هو الحكم الثابت؛ لأن ما بقي من القسمة هو المتعين بين جميع الأقسام المنفية.

والوقفه الثامنة عشرة: أن فائدة ما ذكره في القسمة رقم (١٥) ثبوت الأكثرية من بُرْهَانِي نفي الأقلية والتساوي ما دام العقل لا يحتمل غير هذه الأقسام الثلاثة.

والوقفه التاسعة عشرة: أن الكلام في القسمة رقم (١٦) هو نفسه ما عُولج في الوقفة السابعة عشرة^(١).



(١) قال عبدالحقُّ التُّركمانيُّ عفا الله عنه: هذا آخر ما أتلفنا به فضيلة الشيخ العلامة أبو عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري - أثابه الله تعالى ونفع بعلمه - من هذه المقدمة القيِّمة المشحونة بالفوائد، وبسبب كثرة أعماله العلمية والتزاماته وأسفاره؛ رأى الشيخ الاكتفاء بهذا القَدْر.. جزاه الله خيرًا، وبارك في علمه وعمله ووقته، ورزقني وإياه لزوم السنة، وحسن الخاتمة، وجعلنا من أهل الفوز والسعادة في الأولى والأخرى، بمَنِّه وكرمه. آمين! آمين!



المنتقى من مقدمة الدكتور إحسان عباس^(١)

دواعي تأليفه:

قضى ابن حزم جانباً من شبابه وهو يطلب العلم في قرطبة حتى سنة (٤٠١ هـ)، وقد أثر في نفسه في ذلك الدور المبكر من حياته ما سمع بعض الأغرار يقولونه في المنطق والعلوم الفلسفية عامّة دون تحقيق، وأولئك هم الذين عناهم بقوله: «ولقد رأيت طوائف من الخاسرين شاهدتهم أيام عنفوان طلبنا، وقبل تمكّن قوانا في المعارف، وأول مداخلتنا صنوفاً من ذوي الآراء المختلفة، كانوا يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين أنتجه بحث موثوق به على أن الفلسفة وحدود المنطق منافية للشرعية»^(٢). ولعل بيئة قرطبة والأندلس عامة - يومئذ بمعاداتها لعلوم الأوائل - هي التي حفّزت

(١) قدّم العلامة إحسان عباس لطبعته من «التقريب» بمقدمة مهمة (رسائل ابن حزم: ٢٩/٤ - ٥٠)، هي كما وصفها د. عبدالمجيد تركي: «قصيرة؛ ولكنها دسمة ومفيدة» (قضايا ثقافية من تاريخ الغرب الإسلامي: ص ١٩٧)، لهذا، ولأن العلامة الشيخ أبا عبدالرحمن الظاهري أحال إليها في دراسته المتقدمة مراراً، ولأن غرضنا من خدمتنا للكتاب أن تكون محتوية لجميع فوائد الطبقات السابقة؛ رأيت أن أورد منها هنا ما لم ينقله الشيخ ابن عقيل في مقدمته، أو نقله باختصار وتصرف. وقد حذفته إحيالاته إلى رقم الجزء والصفحة من «رسائل ابن حزم»، اكتفاء بالإشارة هنا إلى أن كل ما نقله الشيخ أو نقلته أنا عن الدكتور إحسان عباس من غير عزو، فهو من مقدمته المذكورة آنفاً.

(٢) «التقريب» (ص: ٤٧٨).

حبَّ الاستطلاع لديه فجعلته يدرس الفلسفة والمنطق، ومن ثم قويَّ لديه الشعور بأن العلوم الفلسفية لا تنافي الشريعة، بل إن المنطق منها خاصة يمكن أن يتَّخذ معيارًا لتقويم الآراء الشريعة وتصحيحها، وكان اتجاهه إلى مجادلة أهل المذاهب والتَّحل الأخرى يفرض عليه أن يتدرَّع بقوة منطقية في المناظرة والجدل. وهاتان الغايتان كانتا من أول العوامل التي حدَّت به إلى التَّأليف في المنطق ليثبت عدم التنافي بينه وبين الشريعة، وليعزِّز به موقفه العقليَّ إزاء الخصوم، ويضع فيه القواعد الصحيحة للجدل والمناظرة، ويبين فيه حيل السفسطة والتشغيب.

وظلَّ ابن حزم على رأيه هذا يؤمن بفائدة المنطق والفلسفة وسائر علوم الأولين - ما عدا التَّنجيم - فهو في رسالة «مراتب العلوم» ينصح الدارس أن يبدأ بعد تعلم القراءة والكتابة وأصول النحو واللغة والشعر والفلك؛ بالنظر في حدود المنطق وعلم الأجناس والأنواع والأسماء المفردة والقضايا والمقدمات والقرائن والنتائج ليعرف ما البرهان وما الشَّغب، وكيف التحفظ مما يظنُّ أنه برهان وليس ببرهان، فهذا العلم يقف على الحقائق كلها ويميزها من الأباطيل تمييزًا لا يبقى معه ريب^(١). ويسأله أحدُهم رأيه في أهل عصره وكيف انقسموا طائفتين: طائفة اتبعت علوم الأوائل، وطائفة اتبعت علم ما جاءت به النبوة، ويطلب إليه أن يبيِّن له أيهما المصيب، فيقول في الجواب: اعلم - وقَّعنا الله وإياك لما يرضيه - أن علوم الأوائل هي الفلسفة وحدود المنطق التي تكلم المنطق فيها أفلاطون، وتلميذه أرسطاطاليس والإسكندرُ ومن قفا قفوه، وهذا علمٌ حسنٌ رفيعٌ، لأنه فيه معرفة العالم كله بكل ما فيه من أجناسه إلى أنواعه، إلى أشخاص جواهره وأغراضه، والوقوف على البرهان الذي لا يصح شيء إلا به، وتمييزه مما يظن من جهل أنه برهان وليس برهانًا، ومنفعة هذا العلم عظيمة في تمييز الحقائق مما سواها^(٢).

(١) «مراتب العلوم» (رسائل ابن حزم: ٧٢/٤).

(٢) «التوقيف على شارع النجاة» (الرسائل: ١٣١/٣).

فهذا الإيمانُ بفائدة علوم الفلسفة والمنطق هو الذي جعل ابن حزم بعد درسه لها، يحاول أن يوصل ما فهمه منها مبسطاً إلى الآخرين. وقد كسب له هذا الاتجاه عداوة الفريق الذي يكره الفلسفة والمنطق، وهو يومئذ الفريق الغالب في الأندلس. واتخذ أعداؤه هذه الناحية فيه محطاً لهجماتهم، ومن أمثلة ذلك أن أحد الناقمين كتب إليه كتاباً غفلاً من الإمضاء، اتَّهمه فيه بأن الفساد دخل عليه من تعويله على كتب الأوائل والذهرية وأصحاب المنطق وكتاب أقليدس والمجسطي وغيرهم من الملحدين. فكتب ابن حزم يقول في الجواب: «أخبرنا عن هذه الكتب من المنطق وأقليدس والمجسطي: أطلعتها أيها الهاذرُ أم لم تطالعها؟ فإن كنت طالعته فلم تُنكر على من طالعها كما طالعته أنت؟ وهلا أنكرت ذلك على نفسك؟ وأخبرنا عن الإلحاد الذي وجدت فيها إن كنت وقفت على مواضعه منها! وإن كنت لم تطالعها فكيف تنكر ما لا تعرف؟»^(١) وأصبح ابنُ حزم يعتقد أنَّ فائدة المنطق أمر لا يرتاب فيه منصف، لأنها فائدة غير واقفة عند حدود الاطلاع والرياضة الذهنية، بل تتدخل في سائر العلوم كعلم الديانة والمقالات والأهواء وعلم النحو واللغة والخبر والطب والهندسة، وما كان بهذا الشكل فإنه حقيقٌ أن يُطلب، وأن تكتب فيه الكتب، وتقرب فيه الحقائق الصعبة.

وغدا هذا الإيمان بقيمة المنطق وفائدته - ابتداءً - حافزاً قوياً للتأليف فيه. إلا أن ابن حزم واجه في دراسته لهذا العلم صعوبتين، فلم لا يحاول تذليلهما للقارئ الذي يود الانتفاع بدراسة المنطق؟:

الأولى: تعقيد الترجمة وإيراد هذا العلم بألفاظ غير عامية، ويعني ابن حزم بالعامية الألفاظ الفاشية المألوفة التي يفهمها الناس لكثرة تداولها، فليكتب، إذن، كتاباً قريباً إلى الإفهام «فإن الحظَّ لمن أثر العلم وعرف فضله أن يسهله جهده ويقربه بقدر طاقته ويخففه ما أمكن»؛ وهو يحسن الظنَّ بالترجمين ويرى أن توعيمهم للألفاظ هو شحٌّ بالعلم وضمن به يوم كان الناس جادّين في طلبه يبذلون فيه الغالي والنفيس.

(١) «رسالة في الرد على الهاتف من بعد» (الرسائل: ١٢٢/٣).

الصعوبة الثانية: أن المناطق قد درجوا على استعمال الرموز والحروف في ضرب الأمثلة. ومثل هذا شيء يعسر تناوله على عامة الناس، فليحوّل ابنُ حزم الأمثلة من الرموز إلى أخرى منتزعة من المألوف في الأحوال اليومية والشرعية. وهو يحس بخطر ما هو مقدم عليه، ويعتقد أنه أول من يتجشم هذه المحاولة.

ولم يكتب ابن حزم هذا الكتاب إلا بعد أن حفزه كثير من الدواعي في الحياة اليومية، وإلا بعد أن وجد الحاجة ماسّة إلى المنطق في النواحي العملية من علاقات الناس وتفكيرهم، فهو قد لقي من يعتنّيه بالسؤال عن الفرق بين المحمول والتمكّن، ولقي كثيرًا من المشغّبين الآخذين بالسفسطة في الجدل، وواجه من يسومه أن يريه العرض منخزلًا عن الجواهر، وقرأ مؤلفات معقدة لا طائل تحت تعقيدها، ورأى من يدّعي الحكمة وهو منها براء، فأراد لكتابه أن يكون تسديدًا لعوج هذه الأمور وإصلاحًا لفسادها، وردًا على المخالفين والمشغّبين وإقامة للقواعد الصحيحة في المناظرة، وهي يومئذٍ شغل شاغلٌ لعلماء الأندلس.

مصادر الكتاب:

منذ أن بدأ دور الترجمة في تاريخ الفكر العربي بدأ الثقل ومن بعدهم من الشراح يهتمون بكتب أرسطاطاليس المنطقية. وينسب إلى ابن المقفع أنه نقل ثلاثة من كتب المنطق لأرسطاطاليس، وهي: قاطيغورياس وباري أرمينياس وأنولوطيقا، وأنه ترجم المدخل المعروف بإيساغوجي... وعبر عما ترجم من ذلك بعبارة سهلة قريبة المأخذ^(١). ويذكر طيماثاوس الجاثليق الذي اتصل بالرشيد والمأمون أن الخليفة «أمرنا بترجمة كتاب طويقا لأرسطو الفيلسوف من السريانية إلى العربية. وقد قام بذلك بعون الله الشيخ أبو نوح»^(٢).

وقد ترك لنا صاحبُ «الفهرست» صورة من جهود النقلة والشرح

(١) «طبقات الأمم» ٤٩.

(٢) «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية» ١١٦ (ترجمة عبدالرحمن بدوي) القاهرة: ١٩٤٩.

المختصرين للكتب المنطقية الثمانية^(١). وهو بيانٌ يدل على ما بذله كلٌّ من الكندي وأحمد بن الطيب وثابت بن قرة ومتى بن يونس القنائي والفارابي ويحيى بن عدي وغيرهم في هذا الميدان:

١- فأما الكندي فإن له رسالة في المدخل مختصرة موجزة ورسالة في المقولات العشر، ورسالته في الاحتراس من خدع السوفسطائيين، ورسالة في إيجاز واختصار البرهان المنطقي.

٢- وأما تلميذه أحمد بن الطيب فقد اختصر كلاً من قاطيغورياس وباري أرمنياس وأنالوطيقا الأول والثاني، وإيساغوجي. وله كتاب في الصناعة الديالكتية - أي الجدلية - على مذهب أرسطاطاليس من كتاب سوفسطيقا لأرسطاطاليس.

٣- ولثابت كتاب بارمينياس، وجوامع كتاب أنالوطيقا الأولى، واختصار المنطق ونوادر محفوظة من طوبيقا وكتاب في أغاليط السوفسطائيين.

٤- وانتهت رئاسة المنطقيين إلى متى في عصره وكان أكثر جهوده موجهًا إلى النقل، كما أنه فسر الكتب الأربعة في المنطق بأسرها، وعليها يعول الناس في القراءة، وله شرح إيساغوجي.

٥- وأبعدهم أثرًا في الدراسات المنطقية هو الفارابي، وهو لم يكن مترجمًا ولكنه وضع الكتب المنطقية في شكل معتمد، وفسرها بعبارات واضحة نالت إعجاب من جاؤوا بعده وأصبحت كتبه المرجع المفضّل في هذا الباب.

٦- وتلمذ عليه وعلى متى منطقي آخر أصبحت له الرئاسة بعدهما في المنطق وهو يحيى بن عدي. ومن يحيى استمد أبو سليمان المنطقي أستاذ التوحيدي وشيخ تلك العصبة من التلامذة الذين يكثر أبو حيان من التحدث عنهم في كتبه، مثل ابن زرعة الذي كتب مقالة في أغراض كتب أرسطاطاليس ومقالة في معاني إيساغوجي وكتاب سوفسطيقا؛ ومثل أبي الخير بن الخمار الذي فسر إيساغوجي واختصره، وكتب كتاب اللبس في الكتب الأربعة في المنطق.

(١) «الفهرست» ٣٠٨ - ٣١٠، ٣١٦، ٣٢٠ - ٣٢٣.

تلك هي الحال في المشرق.

أما في الأندلس فإن الإقبال على الفلسفة والمنطق قبل عهد الحكم المستنصر كان ضعيفاً، فكان أشهر من عُني بالدراسات الفلسفية عامة قبل الفتنة البربرية (سنة: ٣٣٩ هـ) هو أبو القاسم مسلمة بن أحمد المرجيطي، وعليه تتلمذ بعض المشهورين من حكماء الأندلس، ولكنه هو وأكثر تلامذته اتَّجهوا اتجاهاً رياضياً مع بعض اهتمام بالأمور المنطقية، وقد شاركه هذا الاهتمام الطبقة الأولى من دارسي المنطق في الأندلس وهم: ابن عبدون الجبلي، وعمر بن يونس بن أحمد الحراني، وأحمد بن حفصون، وأبو عبدالله محمد بن إبراهيم القاضي، وأبو عبدالله محمد بن مسعود البجاني، ومحمد بن ميمون المعروف بمركوس، وسعيد بن فتحون السرقسطي، وعلى هؤلاء درس ابن الكتاني، شيخ ابن حزم^(١). ونضيف إلى هؤلاء من الأندلسيين المهتمين بالمنطق ملحان بن عبيد الله بن سالم، وكان له نظر في حد المنطق ومطالعة لكتب الفلسفة، والرباحي وقد نظر في المنطقيات فأحكمها^(٢)، واثنين من اليهود وهما منحم بن الفوال من سكان سرقسطة، وقد ألف كتاباً في المنطق على طريقة السؤال والجواب، ومروان بن جناح، ولم يذكر له في المنطق تأليف معين^(٣).

وعلى هذا يكون ابن حزم من رجال الطبقة الثالثة الذين توفَّروا على الدراسات المنطقية في الأندلس، بل لعله أن يكون أبرزهم في عصره. لكن إلى أي حد كانت الترجمات والشروح والمختصرات المشرقية معروفة في الأندلس؟ لا القاضي صاعد يحدثنا بشيء من ذلك، ولا ابن حزم في كتاب «التقريب» يشير إلى شيء واضح دقيق، وكل ما نستطيع أن نقوله في هذا الصدد لا يعدو الفرض والتقدير. ولنا أن نفترض أن المشاركة الراحلين إلى الأندلس مثل الحراني، والأندلسيين الراحلين إلى المشرق مثل ابن عبدون الجبلي؛ قد نقلوا معهم فيما نقلوه من كتب شيئاً من الترجمات

(١) «عيون الأنباء» ٤٥/٢.

(٢) طبقات الزبيدي: ٣٠٣، ٣١٠.

(٣) «عيون الأنباء» ٥٠/٢.

في المنطق. ولا يبعد أن يكون ابن حزم قد عرف شيئاً منها وعول عليها كما عول على بعض مؤلفات الأندلسيين أنفسهم.

وهناك مصدر مشرقى لا شك في أن ابن حزم اطلع عليه وهو كتاب - أو كتب - من تأليف الناشئ الأكبر أبي العباس المعروف بابن شرشير (ت: ٢٩٣ هـ). وأبو العباس هذا شاعر معتزلي ألف في الرد على المنطقيين، وهو من أوائل المفكرين الذين حاولوا الطعن في منطق أرسطو. وقد استشهد به أبو سعيد السيرافي في مناظرته مع متى المنطقي - وهي المناظرة التي حفظها أبو حيان في كتاب «الإمتاع والمؤانسة» - ويبدو مما أورده ابن حزم أن بعض آراء الناشئ كانت نوعاً من السفسطة، ولذلك حمل عليه ووصفه بكثرة الهذر. ولعل الناشئ ممن نبهوا ابن حزم إلى بحث مسألة أسماء الله تعالى لأن الناشئ كان يقول: إن الأسماء «حقيقة في الخالق مجاز في المخلوق»^(١).

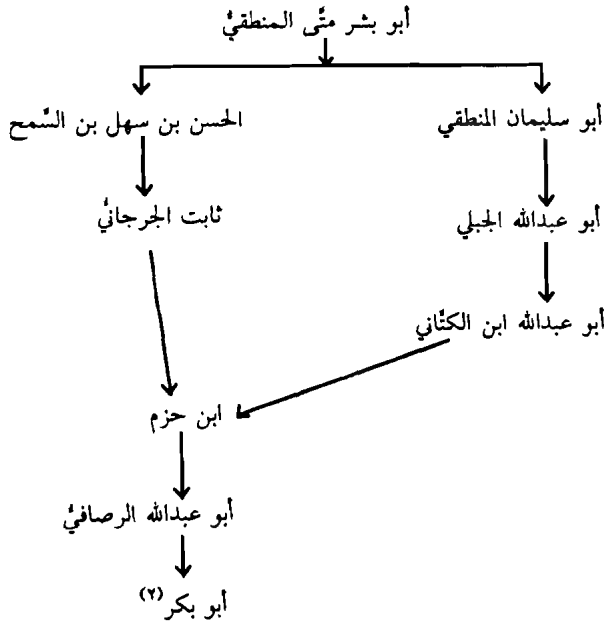
غير أن أهم عبارة تومئ إلى مصدر ابن حزم في المنطق هي قول ابن تيمية: «ولتعظيمه - يعني: ابن حزم - المنطق؛ رواه بإسناده إلى متى الترجمان الذي ترجمه إلى العربية»^(٢). وقد ظلت هذه العبارة مبهمّة الدلالة حتى عثرت على مخطوطة إزمير التي احتفظت لنا في ختام كتاب «التقريب» بنص غاية في الأهمية، جلاً كل لبس، وأماط كل حيرة حول مصدر ابن حزم في المنطق، وفيه: «قال لنا أبو محمد ابن حزم: قرأت حدود المنطق على أبي عبدالله محمد بن الحسن المذحجي الطيب - رحمه الله - المعروف بابن الكتاني.. وكان قد قرأه على أبي عبدالله الجبلي الطيب، وقرأه الجبلي ببغداد على أبي سليمان داود بن بهرام السجستاني، وقرأه داود على متى. ثم قرأته - أيضاً - على ثابت بن محمد الجرجاني العدوي المكنى بأبي الفتوح،.. وكان قد أخذ هذا العلم عن الحسن [بن] سهل بن السمع ببغداد وأخذه الحسن بن سهل عن متى»^(٣).

(١) «الرد على المنطقيين» ١٥٦ (ط: بمباي).

(٢) «الرد على المنطقيين» ١٣٢.

(٣) تقدم هذا النص بتمامه مع ترجمة المذكورين فيه في دراسة العلامة الظاهري (ص: ٦٠).

هما إذن طريقان ينتهيان إلى مَتَّى - كما قال ابن تيمية - إحداهما: عن طريق ابن الكتاني، والأخرى: عن طريق ثابت الجرجاني، الأستاذين المباشرين لابن حزم، فهما المصدران لما ثَقَّفَه ابن حزم في المنطق، ولكن النص لم يذكر اعتمادهما على مؤلفات بأعيانها، وإنما يؤكد قضية الرواية سماعًا، ولهذا لا يبعد أن نفترض أنه رغم الرواية الشفوية كان هذان الأستاذان يعتمدان على جهود مَتَّى الذي لقب «المنطقي» لشهرته في هذا العلم، وقد ذكرتُ من قبلُ أنَّ له شرحًا على إيساغوجي، وأن له تفسيرًا للكتب الأربعة في المنطق، فهو فسرَ باري أرمينياس، وأنا لو طيقا الأول، ونقل أنا لو طيقا الثاني عن ترجمة سريانية لحنين بن إسحاق، ثم شرحه، وفسر المقالة الأولى من طوييقا، ونقل أبو طيقا من السريانية إلى العربية كما نقل سوفسطيقا من اليونانية إلى السريانية، وله نقول وتفسيرات على كتب أخرى من كتب أرسطاطاليس غير المنطقية^(١).



(١) انظر «الفهرست» ٣٠٩ - ٣١٢.

(٢) قال عبدالحق التركماني: أبو عبدالله الرصافي هو الحميدي، وأبو بكر هو الخطيب البغدادي، كما رجَّحه العلامة الظاهري في دراسته المتقدمة (ص: ٦٠) وهو الصواب، وتقدَّم هناك ترجمة المذكورين.

منهج ابن حزم في التقريب:

ورث المناطق المسلمون عن المدرسيين والشرح الإسكندرانيين وغيرهم ترتيب الكتب المنطقية الأرسطاطاليسية في ثمانية، وهذا هو ما وضّحه الفارابي توضيحًا كافيًا في نصّ تفصيلي نقله ابن أبي أصيبعة^(١)، سمّى الكتاب الأول «المقولات» - قاطاغورياس -، والثاني: العبارة - بارمينياس -، والثالث: القياس أو أنالوطيقا الأولى، والرابع: البرهان أو أنالوطيقا الثانية، والخامس: المواضع الجدلية أو طوبيقا، والسادس: الحكمة المموهة أو سوفسطيقا، والسابع: الخطابة أو الريطورية، والثامن: الشعر أو فويطيقا. وقال الفارابي: والجزء الرابع هو أشدها تقدمًا للشرف والرئاسة، والمنطق إنّما التمس به على القصد الجزء الرابع، وباقي أجزائه إنما تحمل لأجل الرابع.

وقد سار ابن حزم على هذه القسمة، على نحو مقارب، فقدّم قبل الكتب الثمانية القول في المدخل أو إيساغوجي، ثم تناول القول في كتب أرسطاطاليس، فسمّى الأول: الأسماء المفردة، وسمّى الثاني: كتاب الأخبار - وهو الذي دعاه الفارابي باسم «العبارة» - وأدرج الكتب الأربعة التالية: (٣، ٤، ٥، ٦)، في باب واحد، وجمعها تحت اسم «البرهان»، ورفض اسم القياس. ومع إيمانه بأن «البرهان» هو الغاية الكبرى فإنه لم يميز «أنالوطيقا الثاني» تمييزًا بائنًا، وفرّق القول في السفسطة على عدة مواضع، وقبل آخر هذا الفصل تحدّث عن رتبة الجدل وآداب المناظرة (الفقرة: ١٨)، ثم شفع هذه الفقرة بفقرة أخرى (رقم: ١٩)، تحدّث فيها عن أخذ المقدمات من العلوم، وقسمها إلى اثني عشر علمًا، ونصّ على أنه لا يلتزم في هذه القسمة ما جرى عليه المتقدّمون. ولم يقف فيهما عند شيء من آراء أرسطاطاليس.

والكتاب ينقسم حسب النسخة التونسية، في سفرين، يقف السفر

(١) «عيون الأنباء» ٥٨ - ٥٩.

الأول منهما عند نهاية القضايا القاطعة. وابتدئ السفر الثاني بذكر القضايا الشرطية دون أن يكون لهذه القسمة أية علاقة بطبيعة الموضوع، وليس لهذه القسمة وجود في نسخة إزمير، فهي تجزئة اعتبارية من عمل أحد النساخ.

وقد ذكر ابن حزم في موضع من كتابه أنه بناء على الاختصار، وهذا كلام صحيح إذا نحن قسنا هذا الكتاب بالكتب المنطقية كلها، وكان الأصح أن يقول: إنه بناء على الاختيار، من جهة، وعلى التبسيط من جهة أخرى، فأما الاختيار فإنه حاول أن يبرز لقراء المنطق النقاط التي يراها هامة لترسيخ القواعد الأصلية فيه، وفي أثناء هذه المحاولة كان تبسيط في الشرح من أجل تبسيط المعلومات.

ويتضح ذلك بإجراء بعض المقارنات، ففي الحديث عن «الجنس» يقول فرفوربيوس الصوري: «يقال: الجنس لجماعة قوم لهم نسبة بوجه الوجوه إلى واحد أو لبعضهم البعض على المعنى الذي يقال به جنس الهرقليين من قبل نسبتهم من واحد، أعني من هرقل، إذ كان جماعة القوم الذين لبعضهم قرابة إلى بعض من قبله قد يدعى جنسًا بانفصالهم من سائر الأجناس الأخرى. وقد يقال أيضًا على جهة أخرى جنس لمبدأ كون كل واحد واحد، إما الوالد أو من الموضع الذي يكون فيه الإنسان، فإنه على هذه الجهة تقول: إن أورسطس من طنطالس، وأولس من إيرقلس، وتقول أيضًا أن جنس أفلاطن أثيني، وجنس فنطارس ثيباي، وذلك أن البلد مبدأ لكون كل واحد كالأب.... الخ»^(١).

فإذا أراد ابن حزم أن يعرض لهذه الفكرة قال: «ذكر الأوائل قسمًا في الجنس لا معنى له، وهو كتميم لبني تميم، والبصرة لأهلها، والوزارة لكل وزير، والصناعة لأهلها، وهذا غير محصور ولا منضبط، فلا وجه للاشتغال

(١) إيساغوجي نقل أبي عثمان الدمشقي، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني (القاهرة:

به»^(١). فهذا الذي قاله فرفوريوس في عبارات مطولة أوجزه ابن حزم في كلمات قليلة.

وإليك مثلاً آخر: يلخص ابن رشد ما يقوله أرسطاطاليس في تحديد معنى الانعكاس: «وأعني بالانعكاس أن يتبدل ترتيب أجزاء القضية فيصير محمولها موضوعاً وموضوعها محمولاً، ويبقى صدقها وكيفيتها من الإيجاب والسلب أيضاً محفوظاً، فإذا ما تبدّل الترتيب، ولم يبق الصدق محفوظاً فهو الذي يسمّى في هذه الصناعة قلب القضية»^(٢). وحين تناول ابن حزم موضوع الانعكاس تجده يقول: «والانعكاس هو أن تجعل الخبر مخبراً عنه موصوفاً، وتجعل المخبر عنه خبراً موصوفاً به من غير أن يتغيّر المعنى في ذلك أصلاً، بل إن كانت القضية موجبة قبل العكس فهي بعد العكس موجبة، وإن كانت نافية قبل العكس فهي بعد العكس نافية، وإن كانت صادقة قبل العكس فهي بعد العكس صادقة، وإن كانت كاذبة قبل العكس فهي بعد العكس كاذبة، إلا أنه في بعض المواضع تكون القضية كليّة قبل العكس وجزئية بعد العكس، لا يحيلها العكس بغير هذه البتّة، وإنما نعني بهذا العكس ما لا يستحيل أبداً...»^(٣)؛ فتأمل كيف يتوسّع ابن حزم في البسط والتبسيط معاً لما جعله ابن رشد في كلمات قليلة. ومن أجل التيسير على متلقي المنطق وضع ابن حزم أمثلة منطقية مستمدة من الشريعة، كما «عرّب» كثيراً من الأمثلة التي وردت مترجمة عن اليونانية، وحذف كثيراً من الأمور المعقدة التي لا يحتاجها المبتدئ، من ذلك قوله: «ولم أترك إلا أشخاص تقاسيم من موجبات وسوالب من البسائط والمتغيرات والمحصورة والمهملة ومن المخصوصة ومن الاثنيّية والثلاثية والرابعة لا يحتاج إليها، وإنما هي تمرن وتمهر لمن تحقق بهذا العلم تحقّقاً يريد ضبط جميع وجوهه»^(٤). أو قوله في موضع آخر: «وذكر الفلاسفة هاهنا شيئاً سموه «كون الشيء في

(١) «التقريب» (ص: ٣٣٩).

(٢) تلخيص منطق أرسطو (بيروت: ١٩٨٢): ١٤٤/١.

(٣) «التقريب» (ص: ٤٦٨).

(٤) «التقريب» (ص: ٤٦١).

الشيء» وليس يكاد ينحصر عندنا، وإن كان محصورًا في الطبيعة، فلم نر وجهًا للاشتغال به، إذ ليس إلا من تشقيق الكلام فقط كقولهم: النوع في الجنس في النوع وما أشبه ذلك مما لا قوة فيه في إدراك الحقائق وإقامة البراهين وكيفية الاستدلال الذي هو غرضنا في هذا الكتاب^(١).

وابن حزم لا ينقاد للآراء إذا لم تكن مما يرتضيه حكمه العقلي، ولذلك نجده كثيرًا ما يحمل الخطأ على الترجمة والمترجمين أو يذهب إلى التصريح بمخالفة الأوائل في كثير من المواقف؛ قال أبو محمد^(٢) في بعض تعليقاته: «هذه عبارة المترجمين، وفيها تخليط، لأنهم قطعوا على أن الرسم ليس مأخوذًا من الأجناس والفصول، وأنه إنما هو مأخوذ من الأعراض والخواص، ثم لم يلبثوا أن تناقضوا فقالوا: إن كل حدّ رسم؛ فأوجبوا أن الحدّ مأخوذ من الأعراض أو أن بعض الرسوم مأخوذ من الفصول، وهذا ضدّ ما قالوه قبل^(٣)؛ وخطأ الفلاسفة في بعض ما ذهبوا إليه كقولهم في المقدمة: إن الجنس أقدم من النوع من أجل أنه مذكور في الرتبة قبله. وقولهم: إن المدخل إلى العلوم أقدم من العلوم^(٤). غير أنه أشدّ في حملته على المشغبين وخاصة حين يمتد شغبهم إلى الأمور الفكرية والدينية. وواضح أن كثيرًا من منهج ابن حزم في الكتاب متأثر بمسلمات عقائدية أو مذهبية التحمت بنفسه قبل أن يتصدى للخوض في المنطق، مثل قضية الخلاء والملاء، والاسم والمسمى، وأسماء الله الحسنى، وإنكار القياس والعلل في الشريعة، وغير ذلك، فهو كثيرًا ما ينحو نحو الاستطراد لبيان هذه المسائل، حتّى حين تكون صلتها بموضوعات كتابه واهية.

(١) «التقريب» (ص: ٤٢٠).

(٢) جاء في النسخة التونسية: «قال الشيخ» بدل «قال أبو محمد»، وقد أثارَت اللفظة اهتمامي في الطبعة الأولى، فكتبتُ عنها في المقدمة، وقدّرتُ أن [كلمة]: «الشيخ» ربّما كانت تشير إلى متى المنطقي، وهو تقدير غير مستبعد، لو اتّفقت النسختان على إيرادهما. [إحسان عباس]

(٣) «التقريب» (ص: ٣٣٦).

(٤) «التقريب» (ص: ٤٢٠).

ومما التزمه ابن حزم في منهجه الاعتماد على طبيعة اللغة العربية سواء أكان ذلك في نواحي تميزها أم قصورها، فهو يعلم أن السؤال بـ: «ما» أو بـ «أي» في اللغة العربية قد يستويان، وينوب كل واحد منهما عن صاحبه: «ومن أحكم اللغة اللطينية عرف الفرق بين المعنيين اللذين قصدنا في الاستفهام، فإن فيها للاستفهام عن العام لفظًا غير لفظ الاستفهام عن أبعاض ذلك العام»^(١)؛ واللغة العربية ليس فيها لفظة تخص بالكمية دون سواها «وهذا يستبين في اللغة اللطينية عندنا استبانة ظاهرة لا تختل، وهي لفظة فيها تختص بها الكمية دون سائر المقولات العشر؛ وللکیفیه أيضًا في اللطينية لفظ يختص بها اختصاصًا بيّنًا لا إشكال فيه دون سائر المقولات، لا توجد لها ترجمة مطابقة في العربية»؛ وإذا وجد مصطلحًا غريب الدلالة في اللغة العربية استبعده، فالأوائل سمّت النوع «صورة» في بعض المواضع، وهو يقدر أن يكون ذلك منهم أتباعًا للغة يونان، فربما كان هذا الاسم عندهم، ولكنه لا يصح في اللغة العربية^(٢).

لهذا كلّه يصدق قول الدكتور سالم يفوت بأن كتاب «التقريب» يمثل «قراءة لأرسطو حاولت رفع إبهامات والتباسات النص الأرسطي اعتمادًا على مبادئ تقول بنسبة المعاني الفلسفية وارتباطها باللغة فيها... وبالفعل نلاحظ أن العرض لدى ابن حزم لا يمثل الهدف الأساسي، بل هو مجرد لحظة أولى تتلوها ثانية، هل لحظة اتخاذ الموقف انطلاقًا من المبادئ المؤمىء إليها» فهذه الحقيقة يدركها من درس كتاب «التقريب» بعناية، نعم؛ إن ابن حزم لا ينكر أن منطلقاته تمتد إلى فرفوربوس الصوري وإلى أرسطاطاليس أو إلى الأوائل جملة، كما يحلو له أن يعبر، وقد يكون متأثرًا بالرواقين في تقسيم الكلمة إلى اسم وفعل وحرف؛ كما يقول روجيه أرنالديز، أو في حديثه عن الحد والرسم، كما يقول روبير برونشفيك^(٣)؛ ولكن ليس هذا هو

(١) «التقريب» (ص: ٣٣٢).

(٢) «التقريب» (ص: ٣٣٨ و ٣٤٠).

(٣) مجلة دراسات عربية، العدد ٤ (السنة ١٩/شباط: ١٩٨٣): ٥٧.

الشيء الأساسي، إنّما الشيء الأساسي هو الانتقال من مرحلة التبسيط أو شرح المستغلق ورفع الالتباس في بعض مواقف الأوائل إلى موقف فكري واضح مستمد من طبيعة اللغة والدين، موجه إلى غايات محددة^(١).



(١) ثم نقل الدكتور إحسان عباس الدواعي الثلاثة المظهرة للحاجة إلى صناعة المنطق؛ من كلام الدكتور سالم يفوت، وقد تقدّم نقله في مقدمة العلامة الظاهري (ص: ١٠٢). ثم ذكر إحسان عباس فصلاً في (قيمة الكتاب) وقد استوعب الظاهري فوائده كلها (في دراسته القيمة).

افتتان ابن حزم بالمنطق وأثر ذلك على عقيدته

ليس غرضي من عملي في خدمة هذا الكتاب دراسة مادته العلمية ومناقشتها ونقدها، فذلك يحتاج إلى جهود علمية مفردة، وقد عُني بجوانب كثيرة منها عدد من الباحثين - كما سيأتي -، وفيما تقدّم في دراسة العلامة الشيخ أبي عبدالرحمن ابن عقيل الظاهري، ومقدمة الدكتور إحسان عباس؛ مباحث مفيدة قيّمة، ولم أرَ حاجة إلى إضافة مباحث أخرى إلى ما كتبنا إلا هذا المبحث الذي أخصّه للكلام في أثر المنطق على عقيدة ابن حزم رحمه الله، لأن الكلام في مسائل العقيدة بيانًا للحقّ وتحذيرًا من الباطل؛ لا يمكن إهماله ولا تأجيله، فأقول مستعينًا بالله تعالى:

لقد تجاذب ابن حزم رحمه الله في حياته العلمية داعيان: داعي الدين، وداعي العقل، وكانا على درجة مقاربة من القوة والتأثير، فقد كان ابن حزم شديد التدين، صلب العقيدة، قوي الإيمان؛ وأثمر ذلك فيه التصديق الجازم بالخبر الديني مع التسليم والإذعان، والخضوع التام للأمر الشرعي مع الاتباع والتعظيم، وكان - أيضًا - شديد الذكاء، متوقّد الذهن، قوي الفكر، ثاقب النظر؛ ودفعه ذلك إلى العناية بالمعرفة العقلية، والاهتمام بعلومها ونظرياتها.

لقد صنع داعي الدين من ابن حزم محدثًا حافظًا، وفقيرًا أصوليًا، وداعيةً مصلحًا، وعالمًا مجتهدًا. وصنع منه داعي العقل فيلسوفًا منطقيًا،

وباحثًا موسوعيًا، وجدليًا متممًا، وناقداً نظارًا في العقائد والمقالات والملل والنحل والفرق. ويتوفر عامل ثالث وهو تجرّده من التقليد، وجرأته في مخالفة مجتمعه ومحيطه، واستعداده للبحث في الجديد والغريب وتقبله ونصرته؛ تكاملت معارف ابن حزم وتكوّنت شخصيته العلمية المتميزة.

ورغم أنّ الداعيين يلتقيان ويتوافقان في أصلهما، فالعقل الصريح يوافق النقل الصحيح، وكذلك العكس أبدًا^(١)؛ إلا أن هذا لم يتحقّق في ابن حزم بل أخذه كل واحدٍ منهما بعيدًا لينتهي به الحال إلى التناقض والاضطراب.

وسبب ذلك أن مصادر المعرفة الدينية والمعرفة العقلية كانت مختلفة ومفترقة في المجتمع الأندلسي، واستطاع ابن حزم أن يجمع بينهما علمًا واطلاعًا، وحاول أن يجمع بينهما معرفة وتأصيلًا، وظنّ أنه وُفق في ذلك؛ لكنه في الحقيقة لم يوفّق بل وقع في أخطاء خانقة.

لقد تلقى ابن حزم العلوم الشرعية عن كبار الفقهاء والمحدثين في عصره، وتأثّر بجماعة منهم لما رآه منهم وعليهم من تعظيم السنة، وصحة التدوين، والسّمت الحسن، على أن طبيعة شخصيته، والبيئة التي نشأ فيها فتحت أمامه الباب للالتقاء بصنف آخر من علماء ومثقفي قرطبة من الفلاسفة والأطباء من المسلمين وغيرهم، وأعجب بما لديهم من علوم عقلية فاستحسنها، وعلقت بذهنه منها شبهات وإشكالات تتعلق بأمر العقيدة؛ فكان إذا رجع إلى بيئته العلمية الأصيلة لم يجد عند أهل الفقه والحديث أجوبة شافية عنها، بل وجد تحذيرًا مجملًا، وحكمًا دينيًا صارمًا يعجز عن الخوض في التفاصيل والجزئيات. ولم يكن لرجل مثل ابن حزم في ذكائه وعبقريته التي ولّدت فيه عجبًا شديدًا بالنفس^(٢)، وجرأة على التسوّر على العلوم في وقت مبكّر من عمره؛ أن يسلم لتحذير مجمل، أو يقبل بحكم عارٍ عن البراهين التفصيليّة.

(١) يراجع في هذا كتاب «درء تعارض العقل والنقل» لشيخ الإسلام أبي العباس ابن تيمية الثميري رحمه الله تعالى.

(٢) راجع اعتراف ابن حزم بهذا في كتابه «الأخلاق والسير» (الفقرة: ٨٥).

لست هنا بصدد البحث في جوانب عجز أولئك الفقهاء والمحدثين، فلذلك مجال آخر، ولكن من المؤكّد أن ذلك العجز كان من أهم أسباب اندفاع ابن حزم نحو التلقي عن أهل المنطق والفلسفة، وإلا فقد كان ابن حزم ينتسب إلى أهل الحديث، ويعتزُّ بتلك النسبة، ويعدُّ أهل السنة الفرقة الناجية دون من سواهم، يقول رحمه الله:

«وأهل السنة الذين نذكرهم: أهل الحق، ومن عداهم فأهل البدعة، فإنَّهم الصحابة رضي الله عنهم، وكل من سلك نهجهم: من خيار التابعين رحمة الله عليهم، ثم أصحاب الحديث، ومن اتَّبَعهم من الفقهاء جيلاً فجيلاً إلى يومنا هذا، أو من اقتدى بهم من العوام في شرق الأرض وغربها رحمة الله عليهم»^(١).

هذا النصُّ بيِّن بوضوح انتماء ابن حزم لأهل السنة والحديث إجمالاً، أما تفصيلاً فقد دخلت عليه شبهات وانحرافات لأخذه عن أهل المنطق والفلسفة، ولم يجد عند أشياخه وأقرانه إجاباتٍ عنها، بل كانت مواقفهم من كتب المنطق مضطربة، إذ صاروا على ضروب ثلاثة، كما بيَّن في مقدمة كتابه هذا:

١ - «قوم حكموا على تلك الكتب بأنَّها محتوية على الكفر وناصرة للإلحاد، دون أن يقفوا على معانيها أو يطالعوها بالقراءة»؛ وقد عاب عليهم ابن حزم حكمهم قبل التثبيت، وقولهم بغير علم ولا برهان. وهذا غير واردٍ عليهم، فابن حزم يرى جواز الاعتقاد المجمل وإن لم يقترن به برهان تفصيليٌّ، فحسب أولئك أنهم حكموا تقليداً لأهل العلم والإيمان الذين اطلعوا على تلك الكتب. ومن دقَّتْهم وإنصافهم أنهم حكموا على تلك الكتب: «بأنها محتوية على الكفر وناصرة للإلحاد»؛ ولم يحكموا عليها بجميع ما فيها بالكفر والإلحاد، لعلمهم باحتوائها على علوم صحيحة أيضاً، فلا إثم عليهم في حكمهم على

(١) «الفصل في الملل والنحل» ١١٣/٢ و ٢٧١/٢ ط: عميرة.

تلك الكتب وعلى أهلها، وزعم ابن حزم أنهم: «قوم براء ذوي ساحة سالمة، وبشرة نقيّة، وأديم أملس!»؛ يجب تقييده بمن تلبس بتلك العلوم من أهل الإسلام والسنة، أما من كان من الفرق المنحرفة بله أتباع الملل المخالفة لدين الإسلام؛ فلا تصحّ فيهم هذه العبارة، وذمهم واجب شرعيّ، فاعله ممدوح مأجور، لا إثم فيه ولا حرج.

٢ - «قوم يعدّون هذه الكتب هديانًا لا يفهم، وهراء من القول، وهذرًا من المنطق»؛ وهذا الصنف ربّما وُجد في المنتسبين للحديث والفقه ممن قعدت بهم هممهم عن الخوض في المعاني الدقيقة، وتبرّم ابن حزم منهم في محلّه، وإن كانوا هم في أنفسهم خيرًا من غيرهم من المتلبّسين بالبدع العقيدية والعملية، فموافقتهم لما جاء به النبيّ ﷺ علمًا وعملاً ضماناً نجاتهم في الآخرة بإذن الله تعالى، وتلك هي عنوان الفلاح والسعادة والفوز الأبدي، وأيش ينفع الذكاء والفهم والإدراك مع مخالفة ما جاء به النبيّ الخاتم ﷺ: ﴿قُلْ إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَأَهْلِيَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَلَا ذَلِكَ هُوَ الْخَسِرَانُ الْمَيِينُ﴾ [الزمر: ١٥].

٣ - «قوم قرؤوا هذه الكتب المذكورة بعقول مدخولة، وأهواء مؤوفة، وبصائر غير سليمة، .. وقبلوا قول الجهال: إنها كتب إلحاد. فمرّوا عليها مرّاً لم يفهموها، .. فوسموا أنفسهم بفهمها وهم أبعد النَّاس عنها..»؛ هذا الصنف حاول أن يدعم موقفه ضد المنطق بالاطلاع عليه، ومعرفة مواطن الخلل فيه، لكنه لم يستطع أن ينهض بنقد تفصيلي مدعوم بالحجج، فما كان من ابن حزم إلا أن رماهم بالنقيصة في عقولهم وبصائرهم.

إذن لم يبق لابن حزم إلا أن يكون مع فئة رابعة مؤيِّدة لكتب المنطق بالكلية: «قوم نظروا فيها بأذهان صافية، وأفكار نقية من الميل، وعقول سليمة؛ فاستناروا بها، ووقفوا على أغراضها، فاهتدوا بمنارها، وثبت التوحيد عندهم ببراهين ضرورية لا محيد عنها، وشاهدوا انقسام

المخلوقات، وتأثير الخالق فيها، وتدبيره إياها، ووجدوا هذه الكتب الفاضلة كالرفيق الصالح، .. فلم يسلكوا شعبًا من شعاب العلوم إلا وجدوا منفعة هذه الكتب أمامهم ومعهم، ولا طلعوا ثنيّة من ثنايا المعارف إلا أحسوا بفائدتها غير مفارقة لهم، بل ألقوها تفتح لهم كل مستغلق، وتليح إليهم كل غامض في جميع العلوم، ..».

هذه العبارات من ابن حزم - غفر الله لنا وله - تدلُّ على شدة إعجابه بكتب المنطق واقتنائه بما فيها، ولا بدَّ أن نناقش مفرداتها حتّى يتبيّن ما فيها من مبالغة غير محمودّة، وإطلاقات غير مقبولة:

أما قوله: «بأذهان صافية..»؛ فيقال له: من هم المتّصفون عندك بهذه الصفات؟ هل هم أرسطو وقومه وأتباعه من أهل الشرك والأوثان وعبادة الكواكب؛ من كل فاسد الدّهن، خبيث الفكر، معوج العقل؛ بشهادة الله تعالى وشهادة أنبيائه ورسله عليهم الصلاة والسلام؟ أم هم أهل الإسلام؛ فقد حذّر أهل التوحيد والسنة والاستقامة منهم من تلك الكتب، وزهّدوا فيها، وبيّنوا ما فيها من انحراف وضلال، أما المنتسبون للإسلام من الفلاسفة وأشباههم فهم أقرب إلى أسلافهم من فلاسفة اليونان منهم إلى ما جاء به النبي ﷺ وسار عليه أتباعه.

وقوله: «فاستناروا بها، ..»؛ لو كان مقصودك في بعض مسائل العلم وفروعه؛ لسلّم لك في ذلك، ولا يخلو علم ولا كتابٌ من فائدة، والحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيثما وجدها، لكنك أردت ما هو أعظم من ذلك، بدليل قولك: «وثبت التوحيد عندهم ببراهين ضروريّة..».

فيقال هنا - والله المستعان -: «التوحيد» الذي هو حقُّ الله على العبيد، وشرط سعادتهم في الدنيا ونجاتهم في الآخرة، هو الذي جاء به ودعا إليه وبيّنه الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام، وخاتمتهم: خيرُهم وإمامهم محمد صلى الله عليهم وسلم، وقد عرف بالاستقراء التّام لنصوص القرآن الكريم أن «التوحيد» الذي فرضه الله تعالى على عباده متضمّن لأركان ثلاثة:

الأول: توحيد الربوبية: وهو الإقرار بوجود الله تعالى، وأنه المتفرد بالخلق والملك والتصرف.

الثاني: توحيد الأسماء والصفات: وهو إثبات ما أثبتته الله تعالى لنفسه وأثبتته له رسوله ﷺ من الأسماء والصفات والأفعال من غير تكييف ولا تمثيل ومن غير تأويل ولا تعطيل.

الثالث: توحيد الألوهية: وهو إفراد الله تعالى بجميع العبادات فهو المعبود بحق لا إله إلا هو، المستحق وحده لجميع أنواع العبادة؛ مثل الدعاء والخوف والتوكل والاستعاذة والذبح والنذر وغير ذلك، فلا ندعو إلا الله، كما قال تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي نُهَيْتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٦]، ولا نخاف إلا الله؛ كما قال تعالى: ﴿فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٧٥]، ولا نتوكل إلا على الله؛ كما قال تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [المائدة: ٢٣]، ولا نستعين إلا بالله، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا نَعْبُدُ وَإِنَّا نَكْتُمُ إِلَهَ إِلَهٍ﴾ [الفاتحة: ٥]، ولا نستعiez إلا بالله؛ كما قال تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ﴾ [الناس: ١]، إلى غير ذلك من أنواع العبادة وأفرادها. ولا نجاة لأحد من المكلفين إلا بتحقيق هذا التوحيد: توحيد العبادة ظاهراً وباطناً، اعتقاداً وقولاً وعملاً، فمن أجلها خلق الله الخلق، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، وتحقيق التوحيد لا يكون إلا بالبراءة من الشرك الذي هو سبب الهلاك الأبدي: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ، وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٤٨]، ﴿وَلَقَدْ أَوْحَىٰ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكَتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [الزمر: ٦٥]، ﴿وَقَالَ الْمَسِيحُ يَبْنَىٰ إِبْرَاهِيمَ أَعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّكُمْ مَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ [المائدة: ٧٢]؛ لهذا دعا جميع الرسل إلى إفراد الله تعالى بالعبادة: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [الشحل: ٣٦]، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِيَ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥]، فكان ذلك أول ما بدؤوا به في

دعوة أقوامهم، كما أخبر ربُّنا سبحانه عن كلِّ من الرُّسل أنه افتتح دعوته بأن قال لقومه: ﴿يَقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ [الأعراف: ٥٩، ٦٥، ٧٣، ٨٥. هود: ٥٠، ٦١، ٨٤]؛ فكان توحيد الله تعالى بالعبادة والقصد والتوجُّه هو القضية الأساس والرئيس في مخالفتهم لهم، وبسببه كُذِّبوا وأودُوا، وفي كتاب الله تعالى من قصصهم ما فيه عبرة وعظة وتنبيه على منزلة توحيد العبادة وأهميته، لأنه النوع الذي أنكره الكفار قديماً وحديثاً؛ كما قال تعالى: ﴿أَجْعَلِ الْأَلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾ [ص: ٥].

أما توحيد الربوبية فلم يكن موضع النزاع والصراع بين الرسل وأقوامهم، لإقرارهم بأنَّ الله هو الخالق الرازق المتصرِّف، كما أخبر الله سبحانه عنهم: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ [العنكبوت: ٦١]، ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [العنكبوت: ٦٣]، ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [القمان: ٢٥]، ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ هُنَّ كَاشِفَاتُ ضُرِّيهِ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هِيَ مُمْسِكَةٌ بِرَحْمَتِهِ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ [الزمر: ٣٨]، لهذا كان المشركون الذين جعلوا معه آلهة أخرى مقرِّين بأنَّ آلهتهم مخلوقة ولكنهم كانوا يتخذونهم شفعاء، ويتقرَّبون بعبادتهم إليه؛ كما قال تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شَفَعَتُنَا عِنْدَ اللَّهِ قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَنُكُمْ وَقَالُوا عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [يونس: ١٨].

أما توحيد الأسماء والصفات؛ فلا يعرف إلا بخبر الله تعالى وخبر رسوله ﷺ، لأنه من علم الغيب الذي لا يدركه عقل الإنسان، ولا يحيط به علمه^(١).

(١) كتب العقيدة السلفية كثيرة، منها - ممَّا هو مطبوع -: «الإيمان» للإمام أبي عبيد القاسم بن سلام (ت: ٢٢٤ هـ)، وللحافظ أبي بكر ابن أبي شيبة (ت: ٢٣٥ هـ)، =

فإذا تبين هذا: فيقال أيّ «توحيد» تزعم أن «كتب المنطق» تثبته
ببراهين ضرورية؟!

إن قال: «توحيد الربوبية»!

يقال له: إن الإقرار بذلك غير متوقف على علم المنطق ولا هو ثمرة
له، بل هو مغروس في الفطر والنفوس، تسلّم له العقول، وتقرّ به سائر
الأمم والملل، ومن تجرّأ على إنكاره بالكلية فهو مستكبرٌ دافع لما يجده في
نفسه ضرورةً، لهذا لم يكن جحود فرعون إلا تجاهلاً من عارفٍ أنّه عبد
مربوب، بدليل قول موسى عليه السلام له: ﴿لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا
رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ بِصَافِرٍ وَإِنِّي لَأُظُنُّكَ يَنْفِرَعَوْتُ مَشْجُورًا﴾ [الإسراء: ١٠٢]،
وقال تعالى عن فرعون وقومه: ﴿وَجَعَدُوا بِهَا وَأَسْتَفْتَنَهَا أَنْفُسَهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾
[النمل: ١٤]؛ وهذا حال كلّ جاحدٍ للربّ عزّ وجلّ.

= «السنة» و«الرد على الجهمية» كلاهما للإمام أحمد بن حنبل (ت: ٢٤١ هـ)، و«خلق
أفعال العباد والرد على الجهمية» للإمام محمد بن إسماعيل البخاري (ت: ٢٥٦ هـ)،
و«الرد على الجهمية» للإمام عثمان بن سعيد الدارمي (ت: ٢٨٠ هـ)، و«السنة»
للمحافظ أبي بكر ابن أبي عاصم (ت: ٢٨٧ هـ)، و«السنة» لعبدالله بن الإمام أحمد
(ت: ٢٩٠ هـ)، و«التوحيد» لإمام الأئمة أبي بكر ابن خزيمة (ت: ٣١١ هـ)،
و«الشرعية» للإمام المحدث أبي بكر محمد بن الحسين الآجري (ت: ٣٦٠ هـ)،
و«الإبانة» للإمام المحدث أبي عبدالله غُبَيْدُ اللهِ بن محمد العكبري المعروف بابن بطة
(ت: ٣٨٧ هـ)، و«الإيمان» و«التوحيد» كلاهما للمحافظ أبي عبدالله محمد بن
إسحاق بن منده (ت: ٣٩٥ هـ)، و«شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة» للمحافظ
أبي القاسم هبة الله بن الحسين اللالكائي (ت: ٤١٨ هـ).

وُراجع في بيان أقسام التوحيد الثلاثة وشرحها: كتاب «القول السديد في الرد على من
أنكر تقسيم التوحيد» ورسالة «المختصر المفيد في دلائل أقسام التوحيد» كلاهما لفضيلة
الشيخ الدكتور عبدالرزاق ابن العلامة عبدالمحسن العباد البدر حفظهما الله تعالى،
وفيها جمعٌ جيّدٌ لطائفة من نصوص السلف والأئمة المتقدمين في المسألة، ثم جاء
شيخ الإسلام أبو العباس ابن تيمية الثُميري (ت: ٧٢٨ هـ) ففصّل القول فيها في كثير
من كتبه، وتبعه: تلميذه النّجيب العلامة ابن القيم (ت: ٧٥١ هـ) رحمهما الله تعالى.
وللإمام المجدّد محمد بن عبدالوّهّاب (ت: ١٢٠٦ هـ) رحمه الله تعالى كتاب «التوحيد
الذي هو حقّ الله على العبيد» وعليه شروح كثيرة مطبوعة مشهورة، ولله الحمد
والمنة.

وإن قال: «توحيد الألوهية»!

يقال له: إنَّ من يَطَّلِع على كتب المنطق يعلم علمًا يقينيًّا أنَّها لا تتعرض بالبحث في وجوب أفراد الله تعالى بالعبادة لا إجمالًا ولا تفصيلًا، بل إنَّ المعلم الأول - بزعمهم! - وقومه وأتباعه كانوا من المشركين، ثم كان في أتباعه من أهل الملل، ولما دخل المنطق على المسلمين كان أغلب المفتونين به منهم من أتباع فرق الزيغ والضلالة من الجهمية والرافضة والفلاسفة والباطنية؛ فلم يكن المنطق هاديًّا لأرسطو ولا لأتباعه من بعده، بل كان شركهم أشنع من شرك أهل الجاهلية من وجوه^(١)، وإنَّما تحقَّقت الهداية فيمن وفَّقهم الله تعالى إليها: باتباع ما جاء به الرُّسل عليهم الصَّلَاة والسلام.

وإن قال: «توحيد الأسماء والصفات»!

يقال له: إنَّ هذا لا يُعرف إلا بالخبر، لأنَّ الكلام فيه نفيًّا أو إثباتًا لا بدَّ أن يكون مطابقًا للواقع؛ وهذا خارج عن قدرة عقل الإنسان وإدراكه وحسِّه، فلا سبيل إليه إلا بما يخبر الله تعالى به عن نفسه المقدَّسة إثباتًا ونفيًّا، ولما كان هذا خارجًا عن (علم المنطق)؛ لأنَّه لا يستند إلى النقل بوجوه من الوجوه، فموضوعه تصوُّر الشَّيء من حيث تعلُّقه بالذهن أو الخارج أو بهما، وهذا خاضع لحدود الإدراك العقلي والحسي؛ صار بحثهم في الذات الإلهية بالنفي المحض، فلم يثبتوا الله تعالى إلا (وجودًا مطلقًا) لا يتحقَّق لا في الذهن ولا في الخارج، فصار قولهم في الذات الإلهية شرًّا الأقوال وأخبثها، وخالفوا به ما جاء به الرُّسل عليهم السلام من الإثبات المفصَّل لأسماء الله تعالى صفاته^(٢).

(١) راجع شرح هذا في كتاب «الرد على المنطقيين» لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى، ص: ١٠١ - ١٤٨ و ١٨٠ - ١٨٧ و ٢٧٥ - ٢٩٣، و ٥٢٤ - ٥٣٧.

(٢) قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في «الرد على المنطقيين» في بيان حقيقة توحيد الفلاسفة ٢٢١ - ٢٢٣: «وحقيقة قولهم الذي قرَّره ابن سينا وأمثاله: أنَّه أيُّ موجودٍ قُرِضَ في الوجود؛ كان أكمل من رب العالمين. وذلك أنَّه قرَّر أنَّه وجودٌ مشروطٌ بسلب جميع الأمور الثبوتية عنه، وهو معنى قولهم: «هو الوجود المقيَّد بسلب جميع»

= الماهيات»، وقولهم: «الوجود الذي لا يعرض له شيء من الماهيات»؛ فإنَّ هذا بناء على قوله: «إنَّ وجود الماهيات عارضٌ لها بناءً على أنَّ في الخارج لكلِّ ممكن وجوداً وماهيةً غير الوجود، وأنَّ ذلك الوجود عرض لتلك الماهية، وإنَّ كان لازماً لها»؛ ولهذا قالوا: «إنَّ واجب الوجود وجوده لا يعرض لشيء من الماهيات لثلا يلزم التركيب والتعليل، فيكون وجوداً مقيداً بأن لا يعرض لشيء من الماهيات فلا يجوز أن يكون له حقيقة في نفسه غير الوجود المحض الذي لا يتقيد بأمر ثبوتي».

فيقال له: فعلى هذا التقدير قد شارك جميع الموجودات في مسمى: «الوجود»، وامتاز عنها بقاء عديمي وهو «سلب كلِّ ثبوت»، وامتاز به كل منها عنه بما يخصه من الحقيقة الموجودة. ومعلوم أنَّ الوجود أكمل من العدم، وهم يسلمون ذلك. فإذا اشترك اثنان في الوجود، وامتاز أحدهما عن الآخر بأمر وجودي، والآخر لم يمتز إلا بأمر عديمي؛ كان الممتاز بأمر وجودي أكمل من الممتاز بأمر عديمي، لأنه شارك هذا في الوجود المشترك وامتاز عنه بالوجود المختص، وذلك لم يمتز عنه إلا بعدم كلِّ وجود خاص. وسواء جعل الوجود المشترك «جنساً» أو «عرضاً عاماً»، وجعل المميز بينهما «فصلاً» أو «خاصةً»؛ فعلى كلِّ تقدير: يلزم أن يكون ما لم يمتز إلا بعدم دون ما تميز بوجود. وهم يقولون: إنَّما فررنا إلى هذا من «التركيب»! فيقال: إنَّ كان التركيب نقصاً؛ لكان ما فررتم إليه شراً مما فررتم منه، فإنَّ الذي فررتم إليه يوجب أن لا يكون له وجود في الخارج، لأن الموجود الذي لا يختص بأمر ثبوتي لا يوجد إلا في الأذهان لا في الأعيان، وإذا قُدر ثبوته في الخارج؛ فكل موجود ممكن أكمل منه، فيلزم أن يكون كل مخلوق - ولو أنه ذرة أو بعوضة - أكمل من ربِّ العالمين؛ ربُّ الأرض والسموات! والقول المستلزم هذا في غاية الفساد، فالحمد لله الذي هدانا لمعرفة الحق، وبيان ما التيس على هؤلاء الذين يدعون أنَّهم أكمل الناس، وهم أجهل الناس برَّبِّ العالمين، والله تعالى أخبر عن المشركين ما ذكره في سورة الشعراء من قوله: ﴿وَأَزَلَّتْ رَحْمَةُ الْيَتِيمِ ۖ وَأَبْرَزَتِ الْفَجْرَ لِلْعَاوِينَ ۖ وَقِيلَ لَهُمْ آيَنَ مَا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ۚ﴾ (١٧) مِنْ دُونِ اللَّهِ هَلْ يَنْصُرُكُمْ أَوْ يَنْصُرُونَ ۚ فَكُفُّوا فِيهَا هُمْ وَالْقَاوُونَ ۚ وَنُوحِيَ إِلَيْكَ أَجْمَعُونَ ۚ قَالُوا وَهُمْ فِيهَا يَخْتَصِمُونَ ۚ تَاللَّهِ إِنَّ كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ۚ إِذْ سَأَلْتُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ ۚ﴾ [الشعراء: ٩٠ - ٩٨]؛ فهذا حال من سوى المخلوقات برَّبِّ العالمين، فكيف حال من فضل كلِّ مخلوق على ربِّ العالمين؟! وإذا قيل: هم لم يفهموا ولم يقصدوه! قيل: ونحن لم نقل أنَّهم تعمَّدوا مثل هذا الباطل، لكن هذا لازم قولهم، وهو دليل على غاية فساد، وغاية جهلهم بالله تعالى، وأنهم أضلُّ من اليهود والنصارى، ومشركي العرب، وأمثالهم من المشركين الذين يعظمون الخالق أكثر من تعظيم هؤلاء المعطلين:

فإن كنت لا تدري فتلك مصيبة وإن كنت تدري فالمصيبة أعظم

ومراد ابن حزم - تجاوز الله عتًا وعنه - في زعمه أن في كتب المنطق (إثبات التوحيد ببراهين ضرورية لا محيد عنها)؛ هو هذا «التوحيد»^(١) الذي حقيقته القرمطة والإلحاد، وقد زلَّ ابن حزم في هذا الموضع زلَّةً شنيعةً، ووافق أرسطو وأتباعه في «سلب جميع الماهيات» عن الله تعالى، فصارت عنده أصولٌ فاسدةٌ بنى عليها اعتقاده، وهي أصولٌ أرسطية فلسفية كما يتَّضح من خلال تأصيلاته في كتابه هذا، وهذه نماذج منها:

١ - ذكر أنَّ الخلقَ قسمان لا ثالث لهما: شيء يقوم بنفسه ويحمل غيره، وهو الجوهر، وشيء لا يقوم بنفسه ولا بدَّ من أن يحمله غيره، وهو العرض، ثم قال: «وأما الخالق عزَّ وجلَّ فليس حاملاً ولا محمولاً بوجهٍ من الوجوه». (التقريب: ٣٣٤).

٢ - ذكر أجناس الأجناس العشرة، ثم قال: «وقد تجدُ النفسُ أيضًا بمجرد العقل ويتدرُّج من وجودها هذه العشرة: موجودًا حقًا غير موصوف بشيء من صفات هذه العشرة، وهو: الأول الواحد الخالق الذي لم يزل لا إله إلا هو» (٣٤٤).

٣ - «وأسماء الله تعالى التي ورد النصُّ بها: أسماء أعلام غير مشتقة من شيء أصلاً. وأما صفات الفعل له تعالى فمشتقة من أفعاله؛ كالمحيي والمميت، وما أشبه ذلك، وتلك الأفعال أعراض حادثة في خلقه لا فيه، تعالى الله عن ذلك». (٣٦٨).

٤ - «والحمل الجوهري المساوي؛ مثل: كون الحياة في الحيِّ، فإنها مساوية للحيِّ، لا تكون حياة في غير حيِّ، ولا يكون حيٌّ في العالم بلا حياة. وتسميتنا الخالقَ تعالى «حيًّا» ليس على هذا الوجه، وإنَّما سميناه بذلك أتباعاً للنصِّ، ولولا ذلك لم يجز لنا أن نسميه حيًّا، إذ الحياة ليست إلا قوة تكون بها الحركة الإرادية والحسُّ، وكلا

(١) وزعم ابن حزم أن البحث في الربوبية على طريقة الفلاسفة (واقع فيما وراء الطبيعة، وفي علم التوحيد) (التقريب: ٣٤٩)!!

الأمرين منفي عن الباري عز وجل. وليست أسماؤه عز وجل مشتقة أصلاً، ولا واقعة تحت شيء من الأقسام الخمسة التي ذكرنا قبل، لكنّها أسماء أعلام فقط، لم يوجب تسميته تعالى بها دليل؛ حاشا أنّا أمرنا تعالى بأن نسميه بها، وندعوه بها، ونناديه بها، لا إله إلا هو. وإنّما دلّ البرهان علي أنه تعالى أوّل حقّ واحد خالق فقط، ثم نخبر عنه بأفعاله عز وجل فقط؛ من إحياء وإماتة وتصوير وترتيب، ونحو ذلك، أو ما أمرنا أن نسميه به، دون أن يكون هنالك شيء أوجب تسميته بذلك» (٣٧٣).

٥ - «وكل جوهر فقائق بنفسه قابل للمتضادات حامل لها في ذاته، وبهذا خرج الباري عز وجل عن أن يكون جوهرًا، أو يسمّى جوهرًا، لأنه تعالى ليس حاملاً لشيء من الكيفيات أصلاً، فليس جوهرًا» (٣٧٩).

٦ - «وقد غلط بعضهم أيضًا فقال: السميع بالسمع سميع، والحيّ بالحياة حيّ، فأرادوا أن يوجبوا للباري تعالى حياةً وسمعًا، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا، ونحن لم نسمّ الباري تعالى «حيًا» من أجل وجود الحياة له؛ فيلزمنا إضافة الحياة إليه، وكذلك التسمية له تعالى بأنه سميع بصير؛ وإنما سميناه: «حيًا وسميعًا وبصيرًا»؛ أتباعًا للنص، لا لمعنى أوجب ذلك، وليس شيء من ذلك مشتقًا من عرض فيه، تعالى الله عن أقوال الجهلة الملحدين، وعن أن يقع تحت الأجناس والأنواع وعن حمل الأعراض؛ فكل هذا تركيب لا يكون إلا في محدث^(١)، وإنّما هذه أسماء أعلام للباري تعالى فقط» (٤٠١).

(١) قال الإمام ابن تيمية رحمه الله: لفظ «التركيب» مُجْمَلٌ، يراد به تركيب الجسم من أجزاء كانت متفرقة، فاجتمعت كتركيب السكّنَجبين وغيره من الأدوية، بل ومن الأطعمة والأشربة والملابس والمساكن من أجزائها التي كانت متفرقة، فأُلّف بينها، ورُكّب بعضها مع بعض، حتّى صارت على الحال المركّبة. وقد يُراد بـ «المركّب» ما لا يمتزج فيه أحد الاثنين بالآخر؛ كما يقال: رُكّب الباب في موضعه، وركب المسمار في الباب. وهذا التركيب أخص من الأول، وهو المشهور من الكلام، وقد قال تعالى: ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾ [الانفطار: ٨]. ومعلوم أن عاقلاً لا يقول: =

- ٧ - «والله جل وتعالى ليس جُرمًا ولا محمولاً في جرم فلا زمان له ولا مدّة؛ تعالى الله عن ذلك،.. وهو تعالى لا يجمعه مع خلقه عدد إذ لا يكون الشيئان معدودين بعددٍ واحدٍ إلا باجتماعهما في معنى واحدٍ، ولا معنى يجمعُ الخالقَ والخلقَ أصلاً» (٤٠٢).
- ٨ - «وأما الباري عزّ وجلّ فخلافٌ لخلقه كلّ من كلّ وجهٍ، لا تماثل بينه تعالى وبين جميع خلقه، ولا بينه تعالى وبين شيءٍ من خلقه بوجهٍ من الوجوه البتّة» (٤١٤).
- ٩ - «كقولك: بعض الموجودات شيءٌ لم يزل، ولا موجود إلا الخالقُ والجوهر والعرض، وهذا الذي لم يزل ليس هو الجوهر ولا العرض. النتيجة: فهو الخالق عزّ وجلّ» (٥٠٦).
- ١٠ - «فإيجاب ما لا يجبُ هو نحو أن يقول: لو كان الباري تعالى غير

= إن الله تعالى مركّبٌ بهذا المعنى الأوّل، ولا بالثاني.

وقد يقال: «المركّب» على ما يمكن مفارقة بعض أجزائه لبعض كأخلاق الإنسان وأعضائه، فإنها وإن لم يعقل أنها كانت مفترقة فاجتمعت بل خلقه الله من نقطة، ثم من علة، ثم من مضغة؛ ولكن يمكن تفريق بعض أعضائه عن بعض. ويعقل أيضًا أنه إذا مات استحال، فصار بعضه ترابًا وبعضه هواءً، ففترقت أعضاؤه وأخلاقه، وكذلك سائر الحيوان والنبات. ومعلوم أنّ عاقلًا لا يقول: إنّ الله مركّبٌ بهذا الاعتبار. وأمّا تسمية الواحد الموصوف بصفاته «مركّبًا»؛ كتسمية: الحي، العالم، القادر، الموصوف بالحياة والعلم والقدرة: «مركّبًا»؛ فهذا اصطلاح لهم، لا يُعرف في شيءٍ من الشرائع، ولا اللغات، ولا عقول جماهير العقلاء جعل هذا «تركيبًا» ولا تسميته «مركّبًا».

فإذا قالوا: نحن نسميه تركيبًا لأن فيه إثبات معاني متعدّدة لذات واحدة، ونحن نسَمِّي ذلك تركيبًا، ونقيم الدليل العقليّ على امتناعه. قيل: إذا كان الأمر كذلك؛ فالنظر في المعاني المعقولة لا في الأنفاظ السمعية، ونحن لا نوافقكم على جعل الإنسان مركّبًا من الحيوانية والناطقية، ولا أنّ في الوجود شيئًا مركّبًا من أجزاء عقلية، بل المركب من الأجزاء العقلية إنما يكون في الأذهان لا الأعيان، وكل ما في الوجود من المركّبات؛ فإنّما هو مركب من أجزاء حسية موجودة في الخارج... إلى آخر كلامه رحمه الله وهو نفيس جدًا فراجع غير مأمور في «الرّد على المنطقيّين» ٢٢٣ - ٢٣١.

جسم لكان عرضاً فلما ثبت أنَّ الباري تعالى ليس عرضاً صحَّ أنه جسم. فهذا علَّق كونه تعالى غير جسم بكونه عرضاً؛ وهذا لا يجب، ولو علَّق ذلك بما يوجب قضيته لكان صادقاً، وذلك لو قال: لو كان الباري تعالى محدثاً أو كان غير جسم لكان عرضاً. فهذا تقديم صحيح، لكن الباري تعالى ليس محدثاً فليس جسماً ولا عرضاً» (٥٦٧).

١١ - «وأمَّا المجيء بأقسام كلِّها فاسدة فكقول القائل: لا يخلو الباري تعالى من أن يكون فعل الأشياء كلِّها لدفع مضرة، أو لاجتلاب منفعة، أو لطبيعة أو لآفة، أو لجوده وكرمه. فهذه كلها أقسام فاسدة. والصحيح: أنه فعل لا لعلَّة ولا لسبب أصلاً» (٥٦٨).
ومن خلال نصوص أبي محمد هذه نستطيع تحديد الأصول الفاسدة لعقيدته الأرسطية، وكما يلي:

- ١ - نفى الصفات الذاتية عن الله تعالى؛ كالحياة والسمع والبصر، وغيرها.
 - ٢ - نفى معاني الأسماء الحسنى واعتبارها أسماء أعلام مجردة، لا تدلُّ على معنى أصلاً.
 - ٣ - نفى قيام الأفعال بذات الله تعالى، وزعم أنَّها أعراض حادثة في خلقه لا فيه.
 - ٤ - نفى العلَّة والتعليل في أفعال الله تعالى^(١).
 - ٥ - استعمال طريقة الإثبات المجمل والنفي المفصّل في مسألة الأسماء والصفات؛ خلافاً لمنهج القرآن الكريم الذي جاء بالإثبات المفصّل والنفي المجمل.
- فهذه جملة أصول ابن حزم في توحيد المعرفة والإثبات، وقد التزمها

(١) القول بنفي العلة متفرّع - في حقيقته - من القول بنفي الصفات ونفي قيام الأفعال بذات الله تعالى، فمعرفة العلة وإثباتها من ثمار الإيمان بأسماء الله الحسنى وصفاته العليا الموجبة لإثبات الكمال المطلق لله تعالى.

وسار عليها في سائر كتبه، وليس هذا موضع مناقشتها بالتفصيل، فقد فعلت ذلك في تحقيقي لكتابه: «الدرة فيما يجب اعتقاده»، وفي كتاب «الرد على المنطقيين» للإمام الهمام شيخ الإسلام أبي العباس ابن تيمية التُّميري (ت: ٧٢٨ هـ) رحمه الله؛ نقضُ مفصل لأصول المناطقة والفلاسفة في العقلية التي بنوا عليها أصولهم في الإلهيات، فليرجع إلى الكتابين من أراد التوسع في هذه المسائل، لكن غرضنا هنا التنبيه على أصل انحراف ابن حزم، لأن بعض الباحثين قد توهم أن انحرافه بسبب ظاهريته، وهذا غير صحيح، فإنه لو أخذ بظواهر نصوص العقيدة لوفَّق واهتدى ورشد، فإنَّ ظواهرها حقُّ بلا شك، لكنَّه خالفها، وخرج عنها، أخذًا بسخافات الفلاسفة التي ظنَّها: «براهين عقلية» موجبة للخروج عن ظواهر النصوص، فهذا وجه مخالفته لما قرَّره في كتابه هذا من دلالة الألفاظ على المعاني، وضرورة التقيُّد بها، وعدم العدول عنها إلا ببرهانٍ صحيح، وقال: «لا بدَّ من برهان يعدله عما وضع عبارة عنه في اللغة، وإلا فهو تحكم من مدَّعيه وإفساد للبيان الذي يقع به التفاهم. وليت شعري هل إذا لم يكن اللفظ عبارةً عن المعنى، ولم يكن لكل معنى عبارة معلومة له؛ فكيف يريد أن يصنع المساوي بين هذه الألفاظ الذي لا يحملها على أنَّها كلية بهيئتها، أو يقول بالتوقف حتى يلوح له المراد، وبأي شيء يريد يفرق بين المعاني بزعمه؟ هل يجد شيئاً غير لفظ آخر؟ وهل ذلك اللفظ الآخر في احتمال التشكك في المراد به في معناه إلا كهذا اللفظ الأول، ولا فرق؟ وهكذا أبداً. ولو صح هذا لبطلت فضيلتنا على البهائم، إذا لم يقع لنا التفاهم بالأسماء الواقعة على المسميات، وينبغي للعاقل أن لا يرضى لنفسه بكل كلام أذاه إلى إبطال التفاهم، فإن ذلك خروج عن ثقاف العقل، وهزء بنعم الأول الواحد المتفضل علينا بهذه القوى العظيمة التي بها استحققنا أن يخاطبنا» (٥٣٢).

إذن: خرج ابنُ حزم عن ظواهر النصوص لشبهات ظنها براهين، مع علمه أنَّه في ذلك مخالف لأهل السنة والجماعة الذين هم في اعتقاده - وهو الحقُّ -: «أهل الحقِّ، ومن عداهم فأهل البدعة» كما تقدَّم في النقل عنه، لهذا نراه يصفهم بالموافقين له في «الملة والنحلة» عندما يذكر طائفتين غلطتا

في هذا الباب، فيقول: «وقد غلط في هذا الباب جماعة من أهل ملتنا وطوائف من أهل نحلتنا»^(١):

فأما المخالفون لنا في النحلة وهم موافقون لنا في الملة: فإنهم تتبّعوا الفاعلين فلم يجدوا فاعلاً البيّنة مختاراً، إلا جسمًا، فقطعوا على أن الفاعل الأول عزّ وجلّ «جسم»؛ لأنهم لم يشاهدوا فاعلاً إلا جسمًا...» (٥٥٣).

«وأما الذي غلط فيه بعض الموافقين لنا في النحلة من أصحابنا الأخباريين، فإنهم تتبّعوا كل موصوف في العالم فأروه إنَّما استحق ذلك الاسم بصفة فيه اشتق له منها ذلك الاسم، فقطعوا من أجل ذلك على أن الواحد الأول عزّ وجلّ ذو سمع وبصر وحياة وإرادة، وأنه متكلم لا يسكت، لأنّه تعالى موصوف بأنه: سميع بصير حي مريد، وله كلام. ولو أنّهم أنصفوا أنفسهم ولم يقتحموا فيما يعيرون به خصومهم لكانوا إذ فتشوا هذا التفتيش قد وجدوا يقيناً أنهم لا يرون أبداً ولا يشاهدون موصوفاً بشيء إلا وتلك الصفة عرض في الموصوف محمول، وأن الصفة لا يحملها إلا جوهر، على أن هذا الذي نذكر لا يتوهّم متوهّم في العالم رتبة سواها؛ فلازم لهم إذ لم يشاهدوا قط موصوفاً بصفة إلا وهو جوهر يحمل عرضاً في ذاته أن يقولوا: إنّ الأول الذي ليس كمثله شيء جوهر، يحمل الأعراض، ولم يفارقها قط، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. لكنهم قد خجلوا من هذا الخطأ وشرّدوا عنه، ولم يختلفوا في أن قائل ذلك معتقداً له جاحداً للخالق تعالى مباحّ دمه، لخروجه من الملة. والعجب واقع على هؤلاء كوقوعه على المذكورين قبل ولا فرق. فينبغي لكل طالب حقيقة أن يقرّ بما أوجبه العقل، ويقر بما شاهد وأحسّ، وبما قام عليه برهان راجع إلى البابين المذكورين، وأن لا يسكن إلى الاستقراء أصلاً إلا أن يحيط علماً بجميع الجزئيات التي تحت الكل الذي حكم فيه» (٥٥٤).

قلت: الطائفة الأولى هم «المجسّمة» ولا شك في غلطهم. والطائفة

(١) يقصد بالملة دين الإسلام، وبالنحلة: المذهب العقيدى.

الثانية هم أهل السنة، وقد أخطأ ابن حزم في تقرير اعتقادهم وتناقض. أما خطؤه: ففي زعمه أنهم أثبتوا الصفات لله تعالى بتتبع كل موصوفٍ في العالم.. إلخ، وهذه طريقة عقلية ماديّة مخالفة لطريقتهم، يعلمُ هذا كل من أطلع على مذهبهم^(١)، فإنّهم أثبتوا الصفات لورودها في الكتاب والسنة، وأمروها كما جاءت تصديقًا بالخبر، وتسليمًا لظاهرها، وإثباتًا لمعانيها الموجبة للعلم بها من غير خوض في كَيْفِيَّتِها. وأما تناقضه: ففي نسبته هذه الطريقة العقلية إليهم مع وصفه لهم بـ: (الأخباريين)، فهذه الصفة تنفي عنهم تلك الطريقة المتكلفة في الاستدلال.

ثم إن ابن حزم لم يذكر الفئة الثالثة التي أخذ هو بعقيدتها في هذه المسألة، فلعله لم يذكرهم عمدًا لأنهم الفلاسفة المشركون - كما تقدّم، وسيأتي - والأخذ بمذهبهم فيما يصادم مذهب «أهل الحق» يستلزم موافقة «أهل البدعة»!

وأيضًا: فإن ابن حزم قد أخفق في إدراك أبعاد قضية في غاية الأهمية تطرّق إليها في كتابه هذا دون أن يستفيد مما دندن حوله في هذه المسألة، ذلك أنّه فرّق بين العلم بوجود الشيء، والعلم بكَيْفِيَّتِهِ، فليس كل ما نعلم بوجوده نعلم بكَيْفِيَّتِهِ، وعدم علمنا بالكَيْفِيَّة غير قاذح في علمنا بالوجود، إذ لا تلازم بين الأمرين^(٢). وهذه القاعدة كافية في إثبات الأسماء الحسنی والصفات العليا من غير إشكال ولا تناقض، لأننا نشبت العلم بوجودها، ولا نبحت في كَيْفِيَّتِها، بل نفوّض علمها إلى الله تعالى. لكن يبدو أنّ ابن حزم أصرّ على الأخذ بقاعدة أرسطو في نفي الكَيْفِيَّة في نفس الأمر.

لهذا اشتدّ نكير الأئمة على ابن حزم، ووصفوه بأنه «جهميّ»، ولم

(١) ومن خلال تقرير ابن حزم للمسألة يتّضح أنه وقع في التشبيه أولاً، ففرّ منه إلى التعطيل، ولهذا قال بعض أهل العلم: إنّ كل معطل مشبّه، ولا يستقيم له التّعطيل إلا بعد التشبيه. راجع «الصواعق المرسلة» لابن القيم ٢٤٤/١.

(٢) راجع ما ذكره (التقريب: ص ٣٤٣ وما بعدها).

يكن ابن حزم جهميًّا، بل كان يلعن جهم بن صفوان^(١)، وإنَّما كان أرسطيًّا، التقى هو وجهُ بن صفوان على مائدة أرسطو والفلاسفة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله - بعد أن بيَّن أن الحي القابل للسمع والبصر والكلام إما أن يتصف بذلك، وإما أن يتصف بضده؛ وهو الصمم والبكم والخرس، ومن قدَّر خلوه عنهما فهو مشابهة للقرامطة الذين قالوا: لا يوصف بأنه حيٌّ ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز. بل قالوا: لا يوصف بالإيجاب ولا بالسلب، فلا يقال: هو حي عالم، ولا يقال: ليس بحي عالم، ولا يقال: هو عليم قدير، ولا يقال: ليس بقدير عليم، ولا يقال: هو متكلم مريد، ولا يقال: ليس بمتكلم مريد. قالوا: لأن في الإثبات تشبيهاً بما ثبت له هذه الصفات، وفي النفي تشبيهاً له بما ينفي عنه هذه الصفات -: «وقد قاربهم في ذلك من قال من متكلمة الظاهرية كابن حزم: إنَّ أسماء الحسنى كالحى والعليم والقدير بمنزلة أسماء الأعلام التي لا تدلُّ على حياة ولا علم ولا قدرة. وقال: لا فرق بين الحى وبين العليم، وبين القدير في المعنى أصلاً. ومعلوم أنَّ مثل هذه المقالات سفسطة في العقلية، وقرمطة في السمعيات، فإنَّنا نعلم بالاضطرار الفرق بين الحى والقدير والعليم والملك والقدوس والغفور، وأنَّ العبد إذا قال: «ربِّ اغفر لي وتب عليَّ إنك أنت التواب الغفور»؛ كان قد أحسن في مناجاة ربِّه، وإذا قال: «اغفر لي وتب عليَّ إنك أنت الجبار المتكبر الشديد

(١) «الفصل في الملل والأهواء والنحل» ٢٤١/٣ ط: عميرة. وقال في موضع آخر ٢٧٠/٢ في بيان رؤوس مقولات الفرق، مصرِّحاً بخروج أقوال المعتزلة والجهمية في التوحيد والصفات عن قول أهل السنة: «وأما المعتزلة فعمدتهم التي يتمسكون بها الكلام في التوحيد وما يوصف به الله تعالى، ثم يزيد بعضهم الكلام في القدر والتسمية بالفسق أو الإيمان والوعيد، وقد يشارك المعتزلة في الكلام فيما يوصف به البارئ تعالى: جهم بن صفوان ومقاتل بن سليمان والأشعرية وغيرهم من المرجئة، وهشام بن الحكم وشيطان الطاق - واسمه: محمد بن جعفر الكوفي - وداود الجواربي، وهؤلاء كلهم شيعة، إلا أننا اختصصنا المعتزلة بهذا الأصل لأن كل من تكلم في هذا الأصل فهو غير خارج عن قول أهل السنة أو قول المعتزلة، حاشا هؤلاء المذكورين من المرجئة والشيعة، فإنَّهم انفردوا بأقوال خارجة عن قول أهل السنة والمعتزلة».

العقاب»؛ لم يكن محسنًا في مناجاته، وأن الله أنكر على المشركين الذين امتنعوا من تسميته بالرحمن، فقال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا ٦٠﴾ [الفرقان: ٦٠]، وقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٦١﴾ [الأعراف: ١٨٠]، وقال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهَا أُمَمٌ لِّتَتْلُوَ عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ قُلْ هُوَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ ٦٢﴾ [الرعد: ٣٠]، وقال تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠].

ومعلوم أنَّ الأسماء إذا كانت أعلامًا وجامدات لا تدلُّ على معنى لم يكن فرق فيها بين اسم واسم، فلا يلحد أحدٌ في اسم دون اسم، ولا يُنكر عاقل اسمًا دون اسم، بل قد يمتنع عن تسميته مطلقًا، ولم يكن المشركون يمتنعون عن تسمية الله بكثير من أسمائه، وإنَّما امتنعوا عن بعضها.

وأيضًا: فالله له الأسماء الحسنى دون الشوآى، وإنَّما يتميز الاسم الحسن عن الاسم السيء بمعناه، فلو كانت كلها بمنزلة الأعلام الجامدات التي لا تدلُّ على معنى لم تنقسم إلى حسنى وسوآى، بل هذا القائل لو سمَّى معبوده بالميت والعاجز والجاهل بدل الحي والعالم والقادر؛ لجاز ذلك عنده.

فهذا ونحوه قرمطة ظاهرة من هؤلاء الظاهرية الذين يدعون الوقوف مع الظاهر، وقد قالوا بنحو مقالة القرامطة الباطنية في باب توحيد الله وأسمائه وصفاته مع ادعائهم الحديث ومذهب السلف، وإنكارهم على الأشعري وأصحابه أعظم إنكار، ومعلوم أن الأشعري وأصحابه أقرب إلى السلف والأئمة ومذهب أهل الحديث في هذا الباب من هؤلاء بكثير.

وأيضًا: فهم يدعون أنَّهم يوافقون أحمد بن حنبل ونحوه من الأئمة في مسائل القرآن والصفات وينكرون على الأشعري وأصحابه، والأشعري وأصحابه أقرب إلى أحمد بن حنبل ونحوه من الأئمة في مسائل القرآن والصفات منهم تحقيقًا وانتسابًا:

أما تحقيقًا: فمن عرف مذهب الأشعري وأصحابه ومذهب ابن حزم وأمثاله من الظاهرية في باب الصفات؛ تبين له ذلك، وعلم هو وكل من فهم المقاليتين أن هؤلاء الظاهرية الباطنية أقرب إلى المعتزلة بل إلى الفلاسفة من الأشعرية، وأنَّ الأشعرية أقرب إلى السلف والأئمة وأهل الحديث منهم. وأيضًا: فإن إمامهم داود وأكابر أصحابه كانوا من المثبتين للصفات على مذهب أهل السنة والحديث، ولكن من أصحابه طائفة سلكت مسلك المعتزلة، وهؤلاء وافقوا المعتزلة في مسائل الصفات، وإن خالفوهم في القدر والوعيد.

وأما الانتسابُ: فانتساب الأشعري وأصحابه إلى الإمام أحمد خصوصًا، وسائر أئمة أهل الحديث عمومًا ظاهر مشهور في كتبهم كلها...

وإنَّ كثيرًا من الناس ينتسب إلى السنة أو الحديث، أو اتباع مذهب السلف أو الأئمة، أو مذهب الإمام أحمد أو غيره من الأئمة، أو قول الأشعري أو غيره، ويكون في أقواله ما ليس بموافق لقول من انتسب إليهم. فمعرفة ذلك نافعة جدًا كما تقدّم في الظاهرية الذين ينتسبون إلى الحديث والسنة، حتى أنكروا القياس الشرعي المأثور عن السلف والأئمة، ودخلوا في الكلام الذي ذمّه السلف والأئمة، حتّى نفوا حقيقة أسماء الله وصفاته، وصاروا مشابهيين للقرامطة الباطنية، بحيث تكون مقالة المعتزلة في أسماء الله أحسن من مقالتهم، فهم مع دعوى الظاهر يقرمطون في توحيد الله وأسمائه^(١).

(١) «شرح العقيدة الأصفهانية» ١٠٦ - ١١٠.

وقال العلامة أبو عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري في تعليقه على كلام شيخ الإسلام هذا: كلامه خلاصة اطلاع عريض، لأنه وصف أقوال أبي محمد في الأصول والفروع عن خبرة ودراسة وثبت... وكتاب ابن تيمية في شرح حديث النزول يكاد يكون مؤلفًا للردّ على أبي محمد وإن لم يصرح بذلك. وابن تيمية رحمه الله قرّر مذهب أهل السنة والجماعة في الأسماء والصفات حسب ظواهر الشرع وقطعيّاته وموجبات العقل، وكان الأحرى أن يكون ابن حزم أولى بذلك، إلا أن أبا محمد لم يوفّق في كثير من قضايا الأسماء والصفات لخطئ اجتهداه عفا الله عنه وسامحه، والعصمة ليست للبشر، وإنما أراد أبو محمد الحقّ فأخطأ. (ابن حزم خلال ألف عام: ١٦٧/١).

وقال - أيضًا - رحمه الله: «وبابُ التوحيد والأسماء والصفات مما عَظُمَ فيه ضلال من عدَلَ عَمَّا جاء به الرسول إلى ما يظنه من المعقول، وليست المعقولات الصريحة إلا بعض ما أخبر به الرسول ﷺ، يعرف ذلك من خبر هذا وهذا. وهذا الموضعُ أشكل على كثير من الناس لفظًا ومعنى:

أما اللفظُ: فتنازعوا في الأسماء التي يسمي الله بها، ويسمى بها عباده؛ كالموجود والحي والعليم والقدير، فقال بعضهم: هي مقولة بالاشتراك اللفظي حذرًا من إثبات قدر مشترك بينهما، لأنهما إذا اشتركا في مسمى الوجود لزم أن يمتاز الواجب عن الممكن بشيء آخر، فيكون مركبًا، وهذا قول بعض المتأخرين كالشهرستاني والرازي في أحد قوليهما. وكالآمدي مع توقُّفه أحيانًا، وقد ذكر الرازي والآمدي ومن اتبعهما هذا القول عن الأشعري وأبي الحسين البصري وهو غلط عليهما، وإنما ذكروا ذلك لأنهما لا يقولان بالأحوال ويقولان: وجود كل شيء عين حقيقته، فظنوا أن من قال: وجود كل شيء عين حقيقته؛ يلزمه أن يقول إن لفظ الوجود يقال بالاشتراك اللفظي عليهما، لأنه لو كان متواطئًا لكان بينهما قدر مشترك، فيمتاز أحدهما عن الآخر بخصوص حقيقته، والمشترك ليس هو المميز فلا يكون الوجود المشترك هو الحقيقة المميزة، والرازي والآمدي ونحوهما ظنوا أنه ليس في المسألة إلا هذا القول، وقول من يقول بأن اللفظ متواطئ، ويقول: وجوده زائد على حقيقته؛ كما هو قول أبي هاشم وأتباعه من المعتزلة والشيعة، أو قول ابن سينا بأنه متواطئ أو مشكك مع أنه الوجود المقيد بسلب كلِّ أمر ثبوتي عنه. وذهب من ذهب من القرامطة الباطنية وغلاة الجهمية إلى أن هذه الأسماء حقيقة في العبد مجاز في الرب، قالوا هذا في اسم «الحيِّ» ونحوه، حتى في اسم «الشيء» كان الجهم وأتباعه لا يسمونه شيئًا، وقيل عنه: إنه لم يسمَّه إلا بالقادر الفاعل، لأن العبد عنده ليس بقادر ولا فاعل، فلا يسميه باسم يسمَّى به العبد، وذهب أبو العباس الناشئ إلى ضدِّ ذلك فقال: إنها حقيقة للرب مجاز للعبد. وزعم ابن حزم أن أسماء الله تعالى الحسنى لا تدل على المعاني، فلا يدل عليم

على علم، ولا تقدير على قدرة، بل هي أعلام محضة، وهذا يُشبه قول من يقول بأنها تقال بالاشتراك اللفظي.

وأصل غلط هؤلاء شيثان: إمّا نفي الصفات والغلو في نفي التشبيه. وإمّا ظن ثبوت الكليات المشتركة في الخارج.

فالأول هو مأخذ الجهمية ومن وافقهم على نفي الصفات، قالوا: إذا قلنا عليم يدل على علم، وتقدير يدل على قدرة؛ لزم من إثبات الأسماء إثبات الصفات. وهذا مأخذ ابن حزم، فإنه من نفاة الصفات مع تعظيمه للحديث والسنة والإمام أحمد، ودعواه أنّ الذي يقوله في ذلك هو مذهب أحمد وغيره، وغلطه في ذلك بسبب أنه أخذ أشياء من أقوال الفلاسفة والمعتزلة عن بعض شيوخه ولم يتفق له من يُبين له خطأهم، ونقل المنطق بالإسناد عن متي الترجمان. وكذلك قالوا: إذا قلنا موجود وموجود، وحي وحي؛ لزم التشبيه، فهذا أصل غلط هؤلاء.

وأما الأصل الثاني: فمنه غلط الرازي ونحوه، فإنه ظن أنه إذا كان هذا موجودًا وهذا موجودًا، والوجود شامل لهما كان بينهما وجود مشترك كليّ في الخارج، فلا بدّ من مميّز يُميّز هذا عن هذا، والمميز إنما هو الحقيقة، فيجب أن يكون هناك وجود مشترك وحقيقة مميزة، ثم إن هؤلاء يتناقضون، فيجعلون الوجود ينقسم إلى واجب وممكن، أو قديم ومحدث، كما تنقسم سائر الأسماء العامة الكلية لا كما تنقسم الألفاظ المشتركة، كلفظ «سهيل» القول على سهيل الكوكب، وعلى سهيل بن عمرو، فإن تلك لا يقال فيها إن هذا ينقسم إلى كذا وكذا، ولكن يقال: إن هذا اللفظ يطلق على هذا المعنى وعلى هذا المعنى، وهذا أمر لغوي لا تقسيم عقليّ. وهناك تقسيم عقليّ: تقسيم المعنى الذي هو مدلول اللفظ العام مورد التقسيم مشترك بين الأقسام، وقد ظنّ بعض الناس أنه يخلص من هذا بأن يجعل لفظ الوجود مشكّكًا، لكون الوجود الواجب أكمل كما يقال في لفظ السواد والبياض المقول على سواد القارّ وسواد الحديقة، وبياض الثلج وبياض العاج. ولا ريب أن المعاني الكلية قد تكون متفاضلة في مواردها بل أكثرها

كذلك، وتخصيص هذا القسم بلفظ المشكك أمر اصطلاحى، ولهذا كان من الناس من قال هو نوع من المتواطئ، لأن واضح اللغة لم يضع اللفظ العام بإزاء التفاوت الحاصل لأحدهما بل بإزاء القدر المشترك. وبالجمله: فالنزاع في هذا لفظي، فالمتواطئة العامة تتناول المشككة، وأما المتواطئة التي تتساوى معانيها فهي قسيم المشككة، وإذ جعلت المتواطئة نوعين متواطئًا عامًا وخاصًا، كما جعل الإمكان نوعين عامًا وخاصًا؛ زال اللبس. والمقصود هنا: أن يُعرف أن قول جمهور الطوائف من الأولين والآخرين هذه الأسماء عامة كلية سواء سميت متواطئة أو مشككة ليست ألفاظًا مشتركة اشتراكًا لفظيًا فقط؛ وهذا مذهب المعتزلة، والشيعة، والأشعرية، والكرامية، وهو مذهب سائر المسلمين أهل السنة والجماعة والحديث وغيرهم إلا من شذَّ^(١).

وقال العلامة محمد بن أحمد بن عبد الهادي المقدسي (٧٤٤هـ): «وقد طالعت أكثر كتاب: «الملل والنحل» لابن حزم فرأيت أنه قد ذكر فيه عجائب كثيرة، ونقولاً غريبة، وهو يدلُّ على قوَّة ذكاء مؤلفه، وكثرة اطلاعه، لكن تبين لي منه أنه جَهِمِيَّ جَلَد، لا يُثَبِّت من معاني أسماء الله الحسنى إلا القليل، كالخالق والحق، وسائر الأسماء عنده لا تدلُّ على معنى أصلاً؛ كالرحيم والعليم والقدير ونحوها، بل العلمُ عنده هو القُدرة، والقُدرة هي العلم، وهما عين الذات، ولا يدلُّ العلم على معنى زائد على الذات المجردة أصلاً، وهذا عين السَّفْسطة، والمكابرة، وكان ابن حزم في صغره قد اشتغل في المنطق والفلسفة، وأخذ المنطق عن محمد بن الحسن المذحجي، وأمعن في ذلك فتقرَّر في ذهنه - بهذا السَّبب - معاني باطلة، ثمَّ نظر في الكتاب والسُّنة فوجد فيهما من المخالفة لما تقرَّر في ذهنه فصار في الحقيقة حائرًا في تلك المعاني الموجودة في الكتاب والسنة، فَرَوَّعَ في ردِّها روغان الثعلب، فتارةً يحمل اللفظ على غير معناه اللغوي، ومرةً يحمل

(١) «منهاج السنة النبوية» ٥٨١/٢ وما بعدها، وراجع تمام البحث فيه فإنه مفيد جدًا، ولولا خشية الإطالة لنقلته بطوله.

ويقول: هذا اللفظ لا معنى له أصلاً، بل هو بمنزلة الأعلام، وتارة يردُّ ما ثبت عن المصداق، كرده الحديث المتَّفَق على صحَّته في إطلاق لفظ الصِّفات؛ وقول الذي كان يلزم قراءة «قل هو الله أحد» - لأنَّها صفة الرَّحْمَن - عزَّ وجلَّ -: «فأنا أحبُّ أن أقرأ بها». ومرةً يخالف إجماع المسلمين في إطلاق بعض الأسماء على الله - عزَّ وجلَّ -^(١).

وقال الحافظ أبو الفداء ابن كثير الدمشقي (ت: ٧٧٤ هـ): «والعجبُ كلُّ العجب منه أنَّه كان ظاهريًّا حائرًا في الفروع، لا يقول بشيء من القياس لا الجلي ولا غيره - وهذا الذي وضعه عند العلماء، وأدخل عليه خطأ كبيرًا في نظره وتصرفه - وكان مع هذا من أشدَّ الناس تأويلًا في باب الأصول، وآيات الصفات، وأحاديث الصفات، لأنَّه كان أولاً قد تضلَّع من علم المنطق، أخذه عن محمد بن الحسن المذحجي الكناني القرطبي - ذكره ابن ماكولا وابن خلكان - ففسد بذلك حاله في باب الصفات»^(٢).

ويتبيَّن ممَّا تقدَّم أنَّ أهمَّ مدخلين لانحراف ابن حزم في هذا الباب هما:

١ - أنه سلك في العقلیات مسلک الاجتهاد، وغلط فيها كما غلط غيره، فشارك الجهمية في بعض أصولهم الفاسدة، رغم انتسابه للسنة والسلف مع أنه لا يكون له من الخبرة بكلام السلف والأئمة في هذا الباب ما كان لأئمة السنة؛ كما قال ابن تيمية رحمه الله^(٣).

٢ - أنه أخذ أشياء من أقوال الفلاسفة والمعتزلة عن بعض شيوخه، ولم يتَّفَق له من يُبيِّن له خطأهم؛ كما تقدَّم في كلام شيخ الإسلام أيضًا.

(١) «طبقات علماء الحديث» ٣/ الترجمة: (٩٩٣).

(٢) «البداية والنهاية» ٩١/١٢.

(٣) «درء تعارض العقل والنقل» ٣٤/٧.

وكانت نتيجة هذا كله أن انتهى أمره إلى الحيرة والاضطراب، فكتب في أخريات عُمره يقول:

«وَقَفَ الْعِلْمُ عِنْدَ الْجَهْلِ بِصِفَاتِ الْبَارِئِ عَزَّ وَجَلَّ»^(١).

فإذا كان هذا ثمرة علوم ابن حزم وأفكاره واجتهاداته في هذا الباب، مع ما كان عليه من الذكاء والفطنة؛ فكيف يصحُّ زعمه - وزعم غيره - أنَّ فائدة علم المنطق عامة: «يفتح لهم كلَّ مستغلق، ويليح كل غامض في جميع العلوم»!!

فلنذكر الآن وجهين من الوجوه التي ذكرها ابن حزم في وجوب الاشتغال بالمنطق ولنبين ما فيهما من خلل:

١ - أن من عظيم نعم الله تعالى على النوع الإنسانيّ تعليمه الأسماء ومسمّياتها وصفاتها: «ومن لم يعلم صفات الأشياء المسمّيات الموجبة لافتراق أسمائها ويحدّ كلَّ ذلك بحدوده؛ فقد جهل هذه النعمة النفيسة،.. ولم يخب خيبة يسيرة بل جليلة جدًّا».

يقال في جواب هذا: لا شك أن من لم يعرف مقدار نعمة العقل والإدراك والتمييز قد خاب خيبة عظيمة، ولم ينتفع بها، لكن يقال هنا: إنَّ جعل ذلك متوقِّفًا على معرفة علم المنطق الوضعي ادعاء باطل، والله

(١) «الأخلاق والسير» ص ٩١ الفقرة (٣٧)، وعلقتُ عليه هناك بقولي: يجب تقييد هذا بالجهل بكيفية صفات ربِّ العالمين، وحقيقتها على الوجه الذي هي عليها في نفس الأمر، فهذا مما لا سبيل إلى العلم به وإدراكه، بل نفوْضُه ولا نخوض فيه. أما العلم بإثبات صفاته عَزَّ وَجَلَّ وكونها موجودة حقيقة؛ فهذا مما لا نجهله، بل نعلمه، ونرتن به، ونثبت بالفطرة والشرع والعقل، وآثارها العظيمة في الآفاق والأنفس. فهذا أشرف العلوم وأعظمها، وهو من أصول التوحيد، ومن أركان عقيدة الإسلام، وقد قام الرسل صلوات الله تعالى عليهم ببيانه أوضح بيان وأجله، وكيف يمكن أن يستقرَّ الإيمان في قلب العبد، وتصلح حياته، مع جهله بربه وخالقه وسيدّه، وأسمائه وصفاته؟!!

سبحانه قد علّم آدم عليه السلام الأسماء كلّها فتعلّمها وعلم بها وبمسمّياتها وحدودها؛ بما منحه الله تعالى من قوّة العقل، وسلامة الفطرة، وصحّة الحواس. ولو كان العلم بذلك متوقفاً على معرفة المنطق الأرسطيّ لجاز ادعاء أن آدم علم بالأسماء دون معرفة مسمّياتها، أو - على الأقل - دون إدراكٍ لحدودها. وبطلان هذا لا يخفى على من له مسكة عقل، فاستدلال أبي محمد رحمه الله بهذه النعمة المذكورة في آيات خلق آدم عليه السلام استدلال في غير محلّه، لأنّه في صدد التأييد والثناء على منطق اصطلاحيّ وضعيّ، ودليله متعلّق بما يمكن تسميته بالمنطق الفطري؛ الذي يشترك الجنس البشري في معرفته وإدراكه والانتفاع به، من غير حاجة إلى منطق أرسطو وبراهينه واصطلاحاته.

٢ - إن الكلام في مسائل المنطق بمنزلة الكلام في مسائل النحو وسائر العلوم التي لم يتكلّم فيها السلف الصالح، فإنهم غنوا عن التأليف في النحو بما أبانهم الله تعالى به من الفضل ومشاهدة النبوة، لكن لما فشا جهل الناس باختلاف الحركات التي باختلافها تختلف المعاني في اللغة؛ وضع العلماء كتب النحو، وكذلك القول في تواليف العلماء ككتب اللغة والفقه. فكان من بعدهم فقراء إلى ذلك كله، نرى ذلك حسّاً، ونعلم نقص من لم يطالع هذه العلوم، ولم يقرأ هذه الكتب؛ وأنه قريب النسبة من البهائم، وكذلك هذا العلم: فإنّ من جهله خفي عليه بناء كلام الله تعالى مع كلام نبيه ﷺ.

فيقال في جواب هذا: هذه المقارنة بين علم المنطق وسائر العلوم غير مقبولة، لا في أصلها ولا في أسباب وطرق البحث فيها، لأنّ كثيراً من مبادئ المنطق ومساائله العامّة يستقلّ العقل السليم بإدراكها، لهذا اعترف أبو محمد رحمه الله بأنّه: «مستقرّ في نفس كلّ ذي لبّ، فالذهنُ الذكيّ واصلٌ بما مكّنه الله تعالى فيه من سعة الفهم؛ إلى فوائد هذا العلم، والجاهل متسكّع كالأعمى حتّى ينبّه عليه»، وقد لا ينفعه التنبيه والتعليم إذا كان ضعيف العقل، فاسد التمييز، لهذا قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «إنّي كنت دائماً أعلم: أنّ المنطق اليونانيّ

لا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الذَّكْيُ، ولا يَنْتَفَعُ بِهِ الْبَلِيدُ..»^(١).

أما علوم اللغة والنحو والفقه فهي علومٌ نقليةٌ محضةٌ، لا دخل للعقل فيها، وإنما عمل المصنّفون فيها على حفظها كما نُقلت إليهم وتلقّوها عمّن قبلهم. نعم؛ أعملوا عقولهم في فهمها وشرحها واستخراج قواعدها وأصولها وإدراك العلاقة بين كليّاتها وجزئيّاتها، وفرق بين هذا وبين إدراك نفس المعلوم وتصوره بمجرد العقل، بله أن يكون (مستقرّاً في نفس كلّ ذي لبّ) وأن يكون (الذهنُ الذكيّ) واصلّاً إلى فوائدها، ولو أنّ إنساناً وُلِدَ من أبوين عربيّين لكنّه نشأ وشبّ بين قوم أعاجم لا ينطقون العربية قطّ؛ لم يكن ليُعرف شيئاً من ألفاظ العربية وكلماتها وإن كان أذكى بني آدم، وكذلك يقال في علوم العقيدة والشرعية، بل كذلك يقال في سائر الصناعات والعلوم، فكيف يشبّه بها العلم بالقضايا العقلية الكلية التي يتساوى في إدراكها كلّ ذي تمييز^(٢). فلا يمكن حمل كلام ابن حزم رحمه الله إلا على المنطق الاصطلاحي الذي وضع قواعده وأصوله أرسطو، ثم توسّع فيه بعض تلامذته وأتباعه. والقضايا التي اصطَلَحوا عليها ليست من باب العلوم النقلية حتّى يسلم لهم فيها، وإنّما هي من باب العقليّات التي يحتاج إثباتها إلى براهين، وليس كلّ ما يذكرونه في كتبهم من البراهين الضرورية التي يسلم بها العقلاء، لهذا صارت علومهم مفتقرة إلى براهين مثبتة لصحّتها، خاصة فيما خالفوا فيه ما أخبر به أنبياء الله ورسله - عليهم الصلاة والسلام - وسلمّ به العقلاء من سائر الأمم، فها هنا يحمي الوطيس، وتغزو الجيوش الإسلامية معاقل

(١) «الرد على المنطقيين» ص ٣، و«مجموع الفتاوى» ٨٣/٩.

(٢) وقال أبو العباس ابن تيمية رحمه الله: إنّ الأمم جميعهم من أهل العلم والمقالات، وأهل العمل والصناعات؛ يعرفون الأمور التي يحتاجون إلى معرفتها، ويحقّقون ما يعانونه من العلوم والأعمال من غير تكلم بحدّ منطقيّ، ولا نجد أحداً من أئمة العلوم يتكلّم بهذه الحدود؛ لا أئمة الفقه، ولا النّحو، ولا الطبّ، ولا الحساب، ولا أهل الصناعات، مع أنّهم يتصورون مفردات علمهم. فعلم استغناء التّصور عن هذه الحدود. (الرد على المنطقيين: ٨).

أهل الشرك والتعطيل والجهالة من الفلاسفة والجهميّة، وتُرفعُ رايات
الإيمان، وينادى إلى النجاة باتباع الرسل وتصديقهم، ومناظرة من خالفهم
وتكذيبهم، والله المستعان، وعليه التكلان.





توثيق الكتاب

١ - إحالات ابن حزم على كتاب «التقريب»:

أكثر الإمام أبو محمد ابن حزم رحمه الله من الإحالة في كتبه المشهورة إلى كتابه هذا، وقد رأيت من الأهمية بمكان ذكر إحالاته كلها، وبيان مواضعها من كتابنا هذا^(١):

أولاً: في كتاب «الإحكام في أصول الأحكام»:

١ - «ومن وفقه الله تعالى لبيان ما يتضاعف فيه أجرُ المعتقد والعامل بما عضده البرهان؛ فقد عرّضه لخير كثير، وامتنَّ عليه بتزايد الأجر وهو في التراب رميم، وذلك حظُّ لا يزهد فيه إلا محرومٌ، فكتبنا كتابنا المرسوم بكتاب «التَّقریب»، وتكلَّمنا فيه على كيفية الاستدلال جملةً، وأنواع البرهان الذي به يستبين الحق من الباطل في كل مطلوب، وخلصناها مما يظن أنه برهان وليس ببرهان، وبيننا كل ذلك بيانا سهلاً لا إشكال فيه، ورجونا بذلك الأجر من الله عزَّ وجلَّ، فكان

(١) وقد وقع في مقدمة العلامة الظاهري إحالات مختصرة، لكن غرضنا هنا جمعها في موضع واحد، فليغتفر لهذا ما وقع بسببه من تكرار يسير. وأذكر بعد كل نصِّ رقم الجزء والصفحة للمصدر ثم أضع علامة (=) وأذكر رقم الصفحة من «التقريب»، من طبعتنا هذه. واعتمدت هنا على طبعة دار الحديث بالقاهرة (١٤٠٤ هـ) من «الإحكام»، وعلى طبعة د. عبدالرحمن عميرة من «الفصل»، وعلى طبعة مكتبة الثقافة الدينية من «الأصول والفروع».

ذلك الكتاب أصلاً لمعرفة علامات الحق من الباطل. وكتبنا أيضاً كتابنا المرسوم بالفصل، فبيننا فيه صواب ما اختلف الناس فيه من الملل والنحل بالبراهين التي أثبتنا جُمْلَها في كتاب «التقريب»، ولم ندع بتوفيق الله عزَّ وجلَّ لنا للشك في شيء من ذلك مساعاً، والحمد لله كثيراً». (١١/١-١٢).

٢ - «وقال آخرون: لا يُعلم شيء إلا بالتقليد. واحتجوا في إبطال حجة العقل بأن قالوا: قد يُرى الإنسانُ يعتقد بشيء ويجادل عنه، ولا يشك في أنه حق، ثم يلوح له غير ذلك، فلو كانت حجج العقول صادقة لما تغيرت أدلتها. قال أبو محمد: هذا تمويهٌ فاسدٌ، ولا حجة لهم على مُثْبِتِي حجج العقول في رجوع من رجع عن مذهبٍ كان يعتقدُه ويناضل عنه، لأننا لم نقل: إن كلَّ معتقِدٍ لمذهبٍ ما فهو محقٌّ فيه. ولا قلنا: إن كل ما استدل به مستدل ما على مذهبه فهو حقٌّ. ولو قلنا ذلك لفارقنا حكم العقول، لكن قلنا: إن من الاستدلال ما يؤدِّي إلى مذهب صحيح إذا كان الاستدلال صحيحاً مرتباً ترتيباً قوياً؛ على ما قد بيَّناه وأحكمناه غاية الإحكام في كتاب: «التقريب». (١٧/١).

٣ - «وقد سألوا أيضاً فقالوا: بأي شيء عرفتم صحة حجة العقل: أبحجة عقلٍ؟ أم بغير ذلك؟ فإن قلتم عرفناها بحجة العقل؛ ففي ذلك نازعناكم! وإن قلتم: بغير ذلك فهاتوه! قال أبو محمد: وهذا سؤال مبطل الحقائق كلها، والجواب على ذلك وبالله تعالى التوفيق: أن صحة ما أوجبه العقل عرفناه بلا واسطة وبلا زمان، ولم يكن بين أول أوقات فهمنا وبين معرفتنا بذلك مهلة البتَّة، ففي أول أوقات فهمنا علمنا أن الكل أكثر من الجزء، وأن كل شخص فهو غير الشخص الآخر، وأن الشيء لا يكون قائماً قاعداً في حال واحدة، وأن الطويل أمدُّ من القصير، وبهذه القوة عرفنا صحَّة ما توجبه الحواسُّ، وكلما لم يكن بين أول أوقات معرفة المرء وبين معرفته به مهلةٌ ولا زمان فلا وقت للاستدلال فيه، ولا يدري أحد كيف وقع

له ذلك؛ إلا أنه فَعَلَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ في النفوس فقط، ثم من هذه المعرفة أنتجنا جميع الدلائل. ثم نقول له: إن كنت مسلماً؛ فالقرآن يوجب صحة حجج العقول على ما سنورده في آخر هذا الباب إن شاء الله تعالى، فإن كلامنا في هذا الديوان إنما هو مع أهل ملتنا. وأما إن كان المكلّم به لنا غير مسلم فقد أجبناه عن هذا السؤال في كتابنا الموسوم بالفصل، وكتابنا الموسوم بالتقريب، وتقصينا هذا الشك، وبيننا خطأه بعون الله تعالى. «(١/١٩ = ٥٣٩).

٤ - «وأيضاً: فإنّ الإلهام دعوى مجردة من الدليل، ولو أعطي كل امرئ بدعواه المعرفة لما ثبت حقٌّ، ولا بطل باطل، ولا استقر ملك أحد على مال، ولا انتصف من ظالم، ولا صحّت ديانة أحد أبداً، لأنه لا يعجز أحدٌ عن أن يقول: ألهمت أنّ دم فلان حلالٌ، وأن ماله مباحٌ لي أخذه، وأن زوجه مباحٌ لي وطؤها. وهذا لا ينفكُّ منه، وقد يقع في النفس وساوس كثيرة لا يجوز أن تكون حقّاً، وأشياء متضادّة يكذب بعضها بعضاً، فلا بدّ من حاكم يُميّز الحق منها من الباطل، وليس ذلك إلا العقل الذي لا تتعارض دلائله، وقد بيّنا ذلك في كتاب: التقريب. «(١/٢٠ = ٥٤٩).

٥ - «والعلم هو تيقّن الشيء على ما هو عليه، إما عن برهان ضروري موصل إلى تيقنه كذلك، وإما أول بالحس أو ببديهة العقل، وإما حادث عن أول؛ على ما بينا في كتاب «التقريب» من أخذ المقدمات الراجعة إلى أول العمل أو الحس، إما من قرب وإما من بعد، وإما عن اتّباع لمن أمر الله تعالى باتّباعه، فوافق فيه الحقّ، وإن لم يكن عن ضرورة ولا عن استدلال. «(١/٣٨ = ٥٣٩).

٦ - وقال في فصل «هل على التّافي دليل أو لا؟» - بعد أن رجّح أن الدليل على كل من التّافي والمثبت -: «ولأنّما أوقع أصحابنا في الكلام في هذه المسألة اختلافهم في القياس، ولا معنى للتطويل فيها والشغب، لأن البراهين على صحة قولنا في إبطال القياس كثيرة جداً

واضحة، فلا معنى لمداغة القائلين به بمثل هذا، بل نقول لهم علينا البرهان في صحة قولنا بإبطاله، فإذا أثبتناه سألناكم عن أدلتكم على إثباته، ولا نقنع بأن نقول: إنَّ الشيء أنه باطل فلا معنى لتكلف إقامة الحجة على ضد ما تيقنت صحته. وإن كان هذا قولاً صحيحاً، ولكننا نقول لهم: هاتوا كل ما تحتجون به في إثباته، ثم علينا نقضه كله - بحول الله تعالى وقوّته - ثقةً متّاً بوضوح الأمر في إبطاله، وسهولة المأخذ في ذلك، وأنه ليس من الغامض الخفيّ لكن من الواضح الجليّ، وقد استوعبنا ذلك ولله الحمد في باب الكلام في القياس والعلل من كتابنا هذا، وفي كتابنا الموسوم بكتاب «التقريب» أيضاً. ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، واحتججنا لهم بكل ما شغبوا به، وزدناهم احتجاجاً بما لم يحتجوا به لأنفسهم، وبيّنا بطلان كل ما يمكن أن يموه به ذلك مموه، وبالله تعالى التوفيق.» (٧٤/١ = ٥٥١).

٧ - «لا يخلو الثّافر للتّفقه في الدين من أن يكون عدلاً أو فاسقاً، ولا سبيل إلى قسم ثالث، فإن كان فاسقاً فقد أُمِرنا بالتّبين في أمره وخبره، من غير جهته، فأوجب ذلك سقوط قبوله، فلم يبق إلا العدل، فكان هو المأمورُ بقبول نذارته. قال أبو محمد: وهذا برهان ضروريّ لا محيد عنه، رافع للإشكال والشكّ جملةً، وقد بيّنا هذا النوع من البرهان في كتابنا في حدود الكلام المعروف بالتقريب.» (١٠٦/١ = ٤٩٨).

٨ - «النهى مطابق لمعنى الأمر، لأن النهي أمر بالترك، وترك الشيء ضد فعله، وليس [النّهْي] عن الشيء أمراً بخلافه الأخصّ، ولا بضده الأخص. وتفسير الضدّ الأخص: أنه المضاد في النوع، وتفسير الضدّ الأعم: أنه المضاد في الجنس. فإذا قلت للإنسان: لا تتحرك! فقد ألزمته السكون ضرورةً، لأنه لا واسطة بين الضدّ الأعمّ، وبين ضدّه، فمن خرج من أحدهما دخل في الآخر، وهذا الذي سميناه في كتاب «التقريب»: المنافي.» (٣٢٦/٣ = ٤١٦).

٩ - «وأما العلم بالشَّيء فهو على الحقيقة عدم العلم بضدّه، لأن علمك بأن زيدًا حيٌّ، وهو عدم العلم، وبطلان العلم بأنه: ميت. وقول القائل: لا تأكل! لا شك عند كل ذي حس أن معناه: اترك الأكل! ولا فرق، وهذا من «المتلازمات»، وقد أفردنا لهذا بابًا في كتاب التقريب». (٣/٣٢٧ = ٤٥٨).

١٠ - «وقد ذكرنا أقسام الأوامر في كتاب «التقريب» فأغنى عن إعادتها». (٣/٣٥٢ = ٣٧١).

١١ - «... لأنَّ الحق هو ما فعله تعالى، والباطل هو ما لم يأمر به، أو لم يفعله، ومن ظنَّ أن هنا حقًّا هو عيار على الله تعالى، وزمام على أفعاله يلزمه عزٌّ وجلٌّ أن يُجري أفعاله عليه؛ فقد كفر، وقد تكلمنا في هذا في باب إثبات حجج العقول، ونستوعب الكلام فيه إن شاء الله تعالى في باب إبطال العلل من كتابنا هذا، وقد تكلمنا على ذلك أيضًا في كتابنا الموسوم بالتقريب والفصل كلامًا كافيًا». (٤/٤٣٨ = ٥٦٨).

١٢ - «وقد بيَّنا في كتابنا الموسوم بكتاب «التقريب لحدود المنطق» أنَّ الكلام كلّه ينقسم أربعة أقسام: أمرٌ، ورغبةٌ، وخبرٌ، واستفهامٌ». (٤/٤٧٤ = ٣٦٩).

١٣ - «تقابل الأدلة باطل، وشيء معدوم، لا يمكن وجوده أبدًا في الشريعة، ولا في شيء من الأشياء، والحق لا يتعارض أبدًا، وإنما أتى من أتى في ذلك لجهله ببيان الحقّ، ولإشكال تمييز البرهان عليه، مما ليس ببرهانٍ، وليس جهل من جهل في إبطال الحق، ودليل الحق ثابت لا معارض له أصلاً، وقد بينا وجوه البراهين في كتابنا: «التقريب» وكتابنا الموسوم بالفصل، وفي كتابنا هذا». (٤/٥٢٢ = ٥٦٣).

١٤ - «ومن علم كيفية المقدمات علم أن من المقدمات الفاسدة تنتج إنتاجًا صحيحًا في بعض الأوقات، ولكن ذلك لا يصحب، بل يخون

كثيراً، وقد بيّنا هذا في كتابنا الموسوم بكتاب «التقريب» بياناً كافياً،
والحمد لله رب العالمين كثيراً» (٥٣/٥ = ٤٧٦).

١٥ - «وقد بيّنا وجوه البراهين الصحاح الذي لا يصحُّ شيء إلا بها،
والبرهان الذي لا يكون أبداً إلا صحيحاً، وبيّنا ما يظن أنه برهان
وليس ببرهان في كتابنا الموسوم بالتقريب لحدود المنطق، وهو كتاب
جليل المنفعة، عظيم الفائدة لا غنى لطالب الحقائق عنه، فمن أحبَّ
التلّج، وأن يقف على علم الحقائق فليقرأه، ثم ليقرأ كلامنا في وجوه
المعارف من كتابنا الموسوم بكتاب الفصل، ثم ليقرأ كتابنا هذا؛ فإنه
يلوح له الحقائق دون إشكال، وبالله تعالى التوفيق.» (٧٨/٥).

١٦ - «.. أما الدليل المأخوذ من النص فهو ينقسم أقساماً سبعة، كلها واقع
تحت النص: أحدها مقدمتان تنتج نتيجة ليست منصوطة في
إحادهما؛ كقوله ﷺ: «كُلُّ مسكر خمر، وكل خمر حرام» النتيجة:
كل مسكر حرام، فهاتان المقدمتان دليل برهاني على أن كل مسكر
حرام. وثانيها: شرط معلق بصفة فحيث وُجد فواجب ما علق بذلك
الشرط؛ مثل قوله تعالى: ﴿لَيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ
الْخَبِيثَ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ فَيَرْكُمُهُ جَمِيعًا فَيَجْعَلُهُ فِي جَهَنَّمَ أُولَئِكَ
هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [الأنفال: ٣٧]؛ فقد صح بهذا أن من انتهى غفر
له. وثالثها: لفظ يفهم منه معنى فيؤدى بلفظ آخر، وهذا نوع من
تسميه أهل الابهتال بحدود الكلام «المتلازمات»؛ مثل قوله تعالى:
﴿وَمَا كَانَتْ أَسْتَفْقَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَيِّهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا
بَيَّنَّ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾ [التوبة:
١١٤]، فقد فهم من هذا فهماً ضرورياً أنه ليس بسفيه، وهذا هو
معنى واحد يعبر عنه بالفاظ شتى كقولك: الضيغم والأسد والليث
والضرغام وعنبسة، فهذه كلها أسماء معناها واحد وهو الأسد.
رابعها: أقسام تبطل كلها إلا واحداً فيصح ذلك الواحد؛ مثل أن
يكون هذا الشيء إما حرام فله حكم كذا، وإما فرض فله حكم كذا،
وإما مباح فله حكم كذا فليس فرضاً ولا حراماً فهو مباح له حكم

كذا، أو يكون قوله يقتضي أقسامًا كلها فاسد، فهو قول فاسد. وخامسها: قضايا واردة مدرجة فيقتضي ذلك أن الدرجة العليا فوق التالية لها بعدها وإن كان لم ينص على أنها فوق التالية؛ مثل قولك: أبو بكر أفضل من عمر، وعمر أفضل من عثمان، فأبو بكر بلا شك أفضل من عثمان. وسادسها: أن نقول: كل مسكر حرام، فقد صح بهذا أن بعض المحرمات مسكر، وهذا هو الذي تسميه أهل الاهتبال بحدود الكلام «عكس القضايا» وذلك أن الكلية الموجبة تنعكس جزئية أبدًا. وسابعها: لفظ ينطوي فيه معان جملة؛ مثل قولك: زيد يكتب. فقد صح من هذا اللفظ أنه حي، وأنه ذو جارحة سليمة يكتب بها، وأنه ذو آلات يصرفها؛ ومثل قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أَجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّكَارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْفُرُورِ﴾ [آل عمران: ١٨٥]؛ فصح من ذلك أن زيدًا يموت، وأن هنذا تموت، وأن عمرًا يموت، وهكذا كل ذي نفس، وإن لم يذكر نص اسم. فهذه هي الأدلة التي نستعملها، وهي معاني النصوص ومفهومها، وهي كلها واقعة تحت النص، وغير خارجة عنه أصلاً، وقد بينها وأنعمنا الكلام عليها في كتابنا الموسوم بكتاب التقريب، واقتصرنا هاهنا على هذا المقدار من ذكرها فقط..» (٩٨/٥ - ٩٩ = ٤٥٨، ٥١٣، ٥١٥، ٥٣٠).

١٧ - «اعتقاد المرء قولاً من قولين فصاعداً ممن اختلف فيه أهل التمييز المتكلمون في أفانين العلوم؛ فإنه لا يخلو في اعتقاده ذلك من أحد وجهين، إما أن يكون اعتقده ببرهان صح عنده، أو يكون اعتقده بغير برهان صح عنده، فإن كان اعتقده ببرهان صح عنده فلا يخلو أيضاً من أحد وجهين: إما أن يكون اعتقده ببرهان حق صحيح في ذاته. وإما أن يكون اعتقده بشيء يظن أنه برهان وليس ببرهان، لكنه شغب وتمويه، موضوع وضعا غير مستقيم. وقد بينا كل برهان حق صحيح في ذاته في كتابنا الموسوم بالتقريب، وبيننا في كتابنا هذا أن

البرهان في الديانة إنما هو نصُّ القرآن أو نص كلام صحيح النقل مسند إلى النبي ﷺ، أو نتائج مأخوذة من مقدمات صحاح من هذين الوجهين. وأما القسم الثاني الذي هو شغب يظن أنه برهان، وليس برهاناً فمن أنواعه القياس، والأخذ بالمرسل والمقطوع والبلاغ وما رواه الضعفاء، والمنسوخ والمخصص، وكل قضية فاسدة قدمت بالوجوه المموهة التي قد بينها في كتاب التقريب. (٢٢٧/٦).

١٨ - «... وأتوا بالسفسطة المجردة، وهو أن يأتي بألفاظ مشتركة تقع على معاني شتى فيخلط بها على الناس ليوهم أهل العقل أشياء تخرجهم عن نور الحق إلى ظلمة الباطل، وقد حذر الأوائل من هذا الباب جداً، وأخبروا أنه أقوى الأسباب في دخول الآفات على الأفهام، وفي إفساد الحقائق، وقد نبّهنا نحن عليه في مواضع كثيرة من كتابنا هذا، ومن سائر كُتُبنا، وقد بينا ذلك في كتاب التقريب، ولم نُبق فيه غاية. وبالله تعالى التوفيق.» (٣٩١/٧ = ٥٦٦).

ثانياً: «الفصل في الملل والأهواء والنحل»

١٩ - «بابٌ مختصرٌ جامع في ماهية البراهين الجامعة الموصلة إلى معرفة الحق في كل ما اختلف فيه الناس، وكيفية إقامتها... هذا بابٌ قد أحكمناه في كتابنا الموسوم بالتقريب في حدود الكلام، وتقصيلناه هنالك غاية التقصي، والحمد لله رب العالمين، إلا أننا نذكر هاهنا جملةً كافيةً...» (٣٨-٣٩ = ٥٣٩).

٢٠ - «هذه شغبية قد طالما حذرنا من مثلها في كتبنا التي جمعناها في حدود المنطق» (٦٤/١ = ٥٩٣).

٢١ - قال في نفي التفاوت عن كلّ المخلوقات: «وكذلك كلّ ما في العالم حتى يرجع جميع الموجودات إلى الرؤوس الأولى التي ليس فوقها رأس يجمعها إلا كونها مخلوقة لله تعالى، وهي: الجوهر، والكم، والكيف، والإضافة، على ما بينا في كتاب: التقريب.» (١٠٠/٣ = ٣٧٨).

٢٢ - «وتحقيق الكلام في هذه المعاني وتناهيها هو أن العالم كلّ: جوهر حامل، وعرض محمول، ولا مزيد. والجوهر أجناس وأنواع، والعرض أجناس وأنواع، والأجناس محصورة ببراهين قد ذكرناها في كتاب: التقريب.» (١٢٧/٣ = ٣٥٤).

٢٣ - «ويُنّا في كتاب «التقريب لحدود الكلام»: أن الآلة المسماة الزرّاقة، وسارقة الماء، والآلة التي تدخل في إحليل من به أسُر البول^(١)؛ براهين ضروريّة في تحقيق أن لا خلاء في العالم أصلاً، وأن الخلاء عند القائلين به إنّما هو مكان لا يمكن فيه، وهذا محال...» (١٩٧/٥ = ٤٠٥).

٢٤ - «وأما الذي يعتقده أهل التحقيق الطالبون معرفة الأمور على ما هي عليه فهو: أن يبحثوا - فيما يطلبون معرفته - على كل حجة احتج بها أهل فرقة في ذلك الباب، فإذا نقضوها ولم يبقوا منها شيئاً تأملوها كلها حجة حجة، فميزوا الشغبي منها، والإقناعي فأطرحوهما، وفتشوا البرهاني على حسب المقدمات التي بينها في كتابنا الموسوم بالتقريب في مائة البرهان وتمييزه مما يظن أنه برهان وليس ببرهان، وفي كتابنا هذا، وفي كتابنا الموسوم بالأحكام في أصول الأحكام، فإن من سلك تلك الطريق التي ذكرنا وميّز في المبدإ ما يعرف بأول التمييز والحواس، ثم ميز ما هو البرهان مما ليس برهاناً، ثم لم يقبل إلا ما كان برهاناً راجعاً رجوعاً صحيحاً ضرورياً إلى ما أدرك بالحواس، أو ببديهة التمييز، وضرورة في كل مطلوب يطلبه؛ فإن شارع الحق يلوح له واضحاً ممتازاً من كل باطل دون إشكال، والحمد لله رب العالمين.» (٢٦٣/٥).

(١) (أسر البول) هو مرض انحباس البول. وورد في طبعة عميرة: (أثر البول) وصحته من الطبعة القديمة: ٧٠/٥ - ٧١.

ثالثًا: «الأصول والفروع»

٢٥ - «وبَيَّنَّا في غير هذا المكان، وفي كتاب «التقريب» أنَّ الآلة المسمَّاة: سارقة الماء، والآلة المسمَّاة: الزَّرَّاقَة؛ برهانان ضروريَّان على أنَّ لا سبيلَ إلى وجود خلاء.» (١٢١ = ٤٠٥).

٢٦ - «كلُّ نفسٍ جسم، وليسَ كلُّ جسمٍ نفسًا. لكن نقول: وبعضُ الأجسام نفس، فهذا يُكوِّنُ الانعكاس المَطَّرَد الصَّحيح الذي لا يجوز أبدًا. وقد بيَّنا هذا في كتاب: «التقريب» (١٣٥ = ٣٦٢، ٤٦٨).

٢٧ - «وقد بيَّنا في غير هذا المكان من كتابنا هذا، وفي كتاب «التقريب»، وفي غيره مِنْ كُتُبِنَا موجبات العقول، وأَنَّها أقوى من مداركة الحواس» (١٣٧ = ٥٧٢).

٢ - وصف مخطوطة إزمير:

هذه النسخة محفوظة في المكتبة السليمانية الكائنة بجوار جامع السليمانية في مدينة اسطنبول، ضمن مجموعة (إزمير) رقم: (٧٦٤)، والإشارة إليها بحرف: (م).

وهي نسخة قيِّمة جدًا، وقفْتُ على أصلها فوجدتها في مجلدٍ مفردٍ لطيفٍ، عدد أوراقها: (٧٦) ورقة، وفي كل صفحة من صفحاتها (٢٥) سطرًا، ومعدَّل الكلمات في السطر الواحد (١٦) كلمة. وخطُّها نسخيٌّ واضحٌ دقيقٌ جميل، وبعضُ الحروف فيها ينقصها الإعجام جزئيًّا، وعناوين الكتب والأبواب مكتوبة بخط أحمر.

وعلى صفحة العنوان ما نصُّه: «كتاب المدخل إلى كُتُب المنطق الأولى، تأليف الشيخ الإمام الحافظ الفقيه أبي محمد عليِّ بن أحمد بن حزم الظاهريِّ رحمه الله تعالى، ولد يوم الأربعاء قبل طلوع الشمس، آخر يومٍ من شهر رمضان، سنة أربع وثمانين وثلاث مئة».

ووضع النَّاسخ فهرسًا للكتاب، أوَّلُه: «فهرست ما في هذا الديوان من

الكتب المترجمة في العلوم اليقينية وتوابعها، وبالله التوفيق...» ثم ذكر أسماء الكتب، وفي آخرها ما نصّه: «ويليه رسالة لأبي محمد أيضًا في تفسير كلمات تجري بين المتناظرين من أرباب الأصول. وبها تمّ الديوان لأبي محمد ابن حزم رحمه الله».

ثم ذكر: «أسماء الكتب التي ألفها أرسطو في أصول الحكمة النظرية اليونانية...» فذكر الكتب الثمانية وأسماء بعض كتبه الأخرى.

وعلى هذه الصفحة أيضًا صورة وقفية، وجملة من التملكات غير مؤرخة إلا واحدة منها تحمل تاريخ سادس جمادى الأولى سنة (٩٤٦)، وهي غير مقروءة بتمامها لذهاب طرف الورقة.

وفي أول الكتاب ما نصّه: «بسم الله الرحمن الرحيم، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. قال الشيخ أبو محمد علي بن أحمد الفقيه رضي الله عنه: الحمد لله رب العالمين،...».

وفي آخره في ظهر الورقة (٧٤): «فلنختم كتابنا بما بدأناه، فنقول: الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد خاتم أنبيائه ورسله وسلّم تسليمًا».

ثم ابتداءً النَّاسُخُ سطرًا جديدًا بقوله: «كُمْلُ نَسْخُ الديوان، والحمد لله رب العالمين، من نسخة شيخنا أبي بكر، قال: نسخته من نسخة شيخنا أبي عبدالله الرصافيّ المقروءة على أبي محمد، وخطّ أبي محمد عليها، بالقراءة عليه، وهي أصلٌ فُرِغَ من نسختها يوم الاثنين بعد صلاة الظهر، في صفر سنة تسع وثلاثين وأربع مئة».

ثم ابتداءً النَّاسُخُ سطرًا جديدًا بقوله: «قال لي الشيخ أبو بكر: قال لي الشيخ أبو عبدالله: قال لنا أبو محمد...» وهذا النصّ بتمامه نقله العلامة أبو عبدالرحمن الظاهريّ في مقدّمته، فراجعه هناك مع التعليق عليه^(١).

(١) ص: (٦٠).

ويعقبُ هذا مباشرة الرسالة التي أشار إليها الناسخُ في فهرسته، وأولها بعد البسملة: «تفسيرُ ألفاظِ تجري بين المتكلمين في الأصول. اللفظُ: هو كل ما حرك به اللسانُ..» وآخرها - في آخر ظهر الورقة (٧٦) -: «تمَّ تفسيرُ الألفاظ بحمد الله تعالى وعونه. كُتِبَ هذا الباب من كتاب التُّبذ الكافية في أصول أحكام الدين، تأليف الشيخ الفقيه الحافظ أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد رحمه الله. وقرأتُ هذا على شيخنا أبي بكر البغدادي، قال: قرأ علينا الشيخ أبو عبدالله الرُّصافي، قال: حدَّثنا الشيخُ أبو محمد بن علي مصنِّفه رحمه الله تعالى.

كتبه العبدُ الضعيفُ الراجي عفو ربِّه عزَّ وجلَّ محمد بن عبد الملك بن عبد العظيم الحنفي، غفر الله له، ولوالديه، ولمشايعه، ولجميع المسلمين. والحمد لله ربَّ العالمين، وصلى الله على سيِّدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلَّم.» وهذا آخر ما ورد في المخطوط.

وفي مواضع من الأوراق الأولى من الكتاب حواشٍ وتعليقات بخطِّ مغاير؛ بعضها بين السطور، وقد ذكرتُ منها في مواضعها ما تمكَّنْتُ من قراءتها.

والملاحظُ على هذه النسخة ما يلي:

١ - اختلاف عنوان الكتاب عن الصيغة المشهورة، وهو - كما قال الدكتور إحسان عبَّاس -: عنوان غير دقيق، فالكتاب ليس مدخلاً، إذ المدخلُ له ما بعده، إلا إذا قدَّرنَا أن كتاب ابن حزم صورة مبسطة - كما توحي بذلك لفظة: «تقريب» - تمكَّن قارئها بعد ذلك من الدخول إلى التفصيلات الدقيقة في الكتب المنطقيَّة، على أنَّ من الخير أن نتجنَّب هذه التسمية؛ لأن المدخل إلى المنطق ينصرفُ إلى إيساغوجي، فالمدخل هو القسم الأول من كتاب ابن حزم.

قلتُ: وهذا صحيحٌ، لكن ثمة هنا إشكال آخر، وهو أن هذه النسخة منقولة من نسخة تلميذ الخطيب البغدادي، وهو نقلها من نسخة شيخه، وهذا عن الحميدي الذي حمل الكتاب عن أبي محمد، ونقله - ضمن ما

نقل معه - إلى بغداد. فيُفترض أن تكون هذه الصيغة للعنوان - بهذه السلسلة الذهبية والإسناد العالي - أقرب الصيغ إلى صيغة المصنّف نفسه، لكن ينقضُ هذا أنَّ الحميديّ نفسه ذكر في كتابه «جذوة المقتبس» الصيغة الكاملة للعنوان، وأظهر في عمله هناك عنايةً فائقةً، وهي قريبة من الصيغ التي ردّدها أبو محمد، مخالفةً لهذه الصيغة تمامًا! إذن: يبقى الإشكال قائمًا، والله أعلم بالصواب.

٢ - نسخة أبي عبدالله الرصافيّ المقروءة على أبي محمدٍ فرغَ منها في سنة (٤٣٩ هـ)، والمعلومُ أن أبا عبدالله محمد بن فتوح الحميديّ قد رحل من الأندلس عام (٤٤٨ هـ)^(١)، وتوفي في بغداد سنة (٤٨٨ هـ). فهذه تواريخ متوافقة تدلُّ على صحّتها، كما تدل على أن الرصافيّ هو الحميديّ نفسه.

٣ - ذُكر مع العنوان تاريخ ولادة ابن حزم ولم يذكر وفاته. وهذا مهمٌ جدًا، فإنه يدل على دقّة نسختنا وتطابقها مع أصلها، ذلك أن النسخة الأم كتبت في حياة أبي محمد رحمه الله، فسجّل الناسخ تاريخ ولادته وبيّض لوفاته، ورحل الحميديّ قبلها، وانقطعت أخبار شيخه عنه، فلم يعلم بتاريخ وفاته على وجه الدقّة، وإنما اكتفى في «الجذوة» بقوله: مات بعد الخمسين وأربع مئة.

٤ - الكتاب خالٍ - كما ترى - من تاريخ النسخ، ويظهر لي أنَّ الناسخ قد أغفله عمدًا، وفي صنيعه تدليسٌ خفيٌّ يوهم القارئ أنّه تلميذٌ مباشرٌ لأبي بكرٍ - وهو الخطيب البغدادي المتوفى سنة (٤٦٣ هـ) - وهذا يعني أن النسخة ترقى إلى أواخر القرن الخامس، وهذا محالٌ. فقوله: «كامل نسخ الديوان.. نسخته من نسخة شيخنا أبي بكرٍ.. إلخ»؛ إنّما هو من كلام تلميذ الخطيب البغداديّ في نسخته التي نقل عنها ناسخُ نسختنا: محمد بن عبدالملك بن عبدالعظيم الحنفيّ، ولم أقف على ترجمته.

(١) قال الضبيّ في «بغية الملتبس» (٢٥٧): رأيتُ في بعض تواليفه أنه رحل عام (٤٤٨).

٣ - وصف مخطوطة المكتبة الأحمدية:

هذه النسخة محفوظة في المكتبة الأحمدية بجامعة الزيتونة في مدينة تونس، ورقمها فيها: (٦٨١٤)، ولم أفد عليها، إنما حصلتُ على صورة عنها مستخرجة من الميكروفيلم المحفوظ في معهد المخطوطات العربية في القاهرة تحت الرقم: (٨). والإشارة إليها بحرف: (س).

وتقع المخطوطة في (٩٢) ورقة، في كل صفحة (٢٦) سطراً، ومتوسط كلمات السطر الواحد (١١) كلمة. وهي مكتوبة بخطٍ نسخيٍّ دقيق القلم - أو متوسط الدقة -، وكثير من الكلمات فيها ينقصه الإعجام، وعناوين كثير من الكتب والأبواب مكتوبة بالأحمر.

قال الدكتور إحسان عباس: «ومن أبرز ما فيها أن الناسخ يضع الحرف (ط) فوق الكلمة التي يشير بحذفها أو إسقاطها. وهو يثبت الياء في حال الرفع في كلمات مثل: متناهي. تالي. واهي. وهكذا، وقد حذفت هذه الياء حيثما وقعت وأشارت إلى بعض ذلك - لا كله - في الحواشي على سبيل التمثيل، كذلك فإن الناسخ لا يتقيد بعكس العدد المفرد مع المعدود، فهو يكتب مثلاً: ستة أرجل. سمحت لنفسه بتغيير هذا أيضاً. وليس على هوامش النسخة سوى بعض التصويبات وتعليقتين أو ثلاث. والنسخة ليست مؤرخة ولكن خطها قد يدل على أنها ربّما كانت في القرن السابع أو قبله بقليل».

وعنوانه هكذا: «كتاب التقريب لحد المنطق كلام الرئيس الحكيم الأوحده أرسطاطاليس، ممّا عنيّ بشرحه الفقيه الإمام الأوحده (...) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد مولى يزيد بن أبي سفيان المعروف بيزيد الخير أمير الشام قبل معاوية رضي الله عنهم أجمعين... وفيه الردُّ على محمد بن زكريا الرازي المتطبّب في كتابه المسمّى بكتاب: «العلم الإلهي»^(١) من تأليفه، قدّس الله روحه ونور ضريحه».

(١) إلى اليسار من هذا السطر كتب الناسخ: «بكتاب التوحيد». ولعله يقصد أن كتاب العلم الإلهي هو كتاب التوحيد نفسه، وهو توحيد الفلاسفة والمتكلمين الذي حقيقته الإلحاد والتعطيل والتأويل، بخلاف توحيد الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام القائم على ساقى الإثبات والتنزيه.

ثم قال النَّاسُخُ: له رحمه الله:

أشهد الله والملائك أنني لا أرى [الرأي والمقاييس ديناً]
حاش لله أن أقول سوى ما جاء في النص والهدى مستبيناً
كيف يخفى على البصائر هذا وهو كالشمس شهرةً و يقيناً^(١)

وكتب الناسخ في أسفل الصفحة ما نصّه: «لو صور العقل لأضاء منه
البدر، ولو صور الجهل [لأظلم] معه النهار^(٢)».

وفي الصفحة الأولى بداية الكتاب بما نصّه: «بسم الله الرحمن
الرحيم. اللهم صلّ على سيد المرسلين محمد وعلى آل محمد وصحبه. قال
الإمام الأوحّد الأعلم أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن
غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن يزيد الفارسي: الحمد لله ربّ
العالمين، بديع السماوات...».

وكتب أحدهم في طرف الصفحة نصّ وقفية، يقرأ منه: «الحمد لله
صار جميع هذا الكتاب الذي هو تقريب حدّ المنطق لابن حزم حبساً من
أحبّاس الجامع الأعظم: جامع الزيتونة...».

وفي آخر الصفحة الأخيرة من الكتاب ما نصّه: «فلنختم كتابنا بما بدأنا
به، فنقول: الحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على محمد خاتم أنبيائه
ورسله وسلم تسليماً كثيراً. تمّ كتابُ التقريب لحدّ المنطق، تأليف الإمام
الأوحّد البارع أبي محمد عليّ بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن
صالح بن خلف بن معدان بن يزيد رضوان الله عليه».

(١) الأبيات ذكرها الذهبي في «السير» ١٨ / ٢٠٦ ومنه استدركت ما بين المعقوفتين، وقال
الذهبي: فقلت مجيباً له:

لو سلّمتم من العموم الذي نعلم قطعاً تخصيصه و يقيناً
وترطّبتم فكم قد يسئتم لرأينا لكم شفوفاً مبيناً

(٢) ترد هذه الكلمة منسوبة إلى الأصمعي رحمه الله في «غرر الخصائص الواضحة»
للوطواط، وترد غير منسوبة عند الأصبهاني في «محاضرات الأدباء» ٢٥/١.

ويليه في الصفحة التالية: الردُّ على محمد بن زكريا الرازي المتطبِّب^(١).

وكتب أحدهم على ظهر الكتاب ما نصُّه: «لبعضهم:

رَأَيْتُ ابْنَ حَزْمٍ وَلَمْ أَلْقَهُ فَلَمَّا التَّقَيْنَا بِهِ لَمْ أَرَهُ
لَأَنَّ سَنَا نُورَهُ مَانِعٌ عَيُونَ الْبَرِيَّةِ أَنْ تُبْصِرَهُ»^(٢)

وقال الدكتور إحسان عباس في المقارنة بين النسختين: النسخة (م) تشبه النسخة (س) في سقوط بعض العبارات منها عند تشابه النهايات، وفي إثبات الياء في حال الرفع في مثل: متناهي. تالي. واهي. ومن الغريب أن النسختين تتفاوتان في التقديم والتأخير على نحو يكاد يكون مطردًا في مواطن لا يختلُّ فيها المعنى إطلاقًا، فقد يجيء في إحدى النسختين عبارة: «ساقط مرذول»، وفي الثانية: «مرذول ساقط»، كما يطرد فيهما إلى حدٍّ بعيدٍ عبارات الدعاء فحيث يجيء في إحدى النسخ «عزَّ وجلَّ» يجيء في الثانية «تعالى»، ولكن (م) أدق بكثير من (س) في الجملة، ولهذا رجَّحت قراءتها في معظم الأحوال، لأنها أقرب الصورتين إلى نسخة المؤلف.

(١) وقد نشره إحسان عباس في «رسائل ابن حزم» ٣٦٣/٤ - ٤٠٥، بعنوان: «الردُّ على الكندي الفيلسوف»، وقد سلف رأي الشيخ أبي عبدالرحمن الظاهري في نسبة هذا الكتاب إلى ابن حزم (ص: ٧٠).

(٢) هذان البيتان ليسا في أبي محمد ابن حزم، وإنما في ابنه: أبي رافع الفضل، الذي قتل مجاهدًا في سبيل الله في وقعة الزلاقة، سنة (٤٧٩ هـ) رحمه الله تعالى. قال الحميدي في «جذوة المقتبس» في ترجمة: (جهور بن محمد، أبو محمد التُّجِيبِي، المعروف بان الفلوي) (٣٥٩): رئيس، شاعرٌ كثير القول، أديبٌ وافر الأدب، فقد شاهدته بالمرية، وكتبْتُ من شعره... وله في الرئيس أبي رافع الفضل بن علي بن حزم، في أوَّل مجلس لقيه فيه، بديهةً... فذكر البيتين، وعنده: (التقيت) بدل: (التقينا)، و(وجهه) بدل: (نوره).

قلتُ: وفي هذا الشعر مبالغة غير مقبولة، أخشى أن تكون غلوًّا قاذحًا في العقيدة، والله أعلم!

٤- الطبقات السابقة للكتاب:

صدرت الطبعة الأولى من الكتاب عن دار مكتبة الحياة ببيروت في سنة (١٩٥٩م)، في (٢٢٤) صفحة، بتحقيق الدكتور إحسان عباس، اعتمادًا على النسخة التونسية. ثم عاد الدكتور فحَقَّق الكتاب مجددًا بعد العثور على نسخة إزمير، وأودعه في مجموع «رسائل ابن حزم الأندلسي» ٣٥٦-٩٣/٤، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١/١٩٨٣م، وختم مقدمته لهذه النشرة بقوله: «وقد تحَقَّق بالمقارنة نصُّ يرضي داري المنطق والقراء - فيما أعتقُد - وهذا يجعلني أعتذر عمَّا لَحِقَ الطبعة الأولى من أخطاء وتجاوزات لم يكن لي قِبَلُ بتصحيحها، على أنني يجب أن أقول أيضًا إنه لو جرى الاعتماد على (م) وحدها لبقيت نسبة الخطأ والسَّقَط كثيرة أيضًا، فالحمد لله على أن وفَّقني لتدارك ذلك، راجيًا ممَّن يهتمُّ بآراء ابن حزم أن يلغي الطبعة الأولى في قراءته أو دراسته».

قلتُ: قد اعتاد كثيرٌ ممَّن ابتلاه الله تعالى بتحقيق كتاب سبق أن حَقَّق؛ أن ينتقص من عمل سلفه، ويفضِّل القول في بيان أخطائه وسقطاته، وهذا مقبول في الجملة إن كان فيه نوعُ فائدة؛ كتحذير من متعالم، أو فضح لمحرِّف نصوص، أو كشف لحال بعض تجَّار تراث الأئمَّة، أو توضيح الأسباب الحاملة للعمل في تحقيقٍ جديدٍ.

وأجدني هنا بدافع العدل والإنصاف، ولأنه ليس من طبعي ولا من خلقي مدح نفسي بذمِّ غيري؛ أن أنوِّه إلى ما امتازت به طبعة العلامة المحقِّق الأستاذ الدكتور إحسان عباس من صحة النصِّ وضبطه، ودقة مقابله على الأصلين المخطوطين، وخلوّه من السَّقَط والتحريف والتغيير؛ إلا في القليل النادر ممَّا لا يخلو منه عمل إنسانٍ.

أقول هذا وقد رحل عَنَّا إحسان عباس - غفر الله لنا له، وتجاوز عَنَّا وعنه -، وكنتُ أحبُّ أن تصدر طبعتنا هذه في حياته بإشرافه ومتابعته، فقد اتَّصلتُ به على هاتف منزله في العاصمة الأردنية: عمَّان، قبل وفاته بنحو

سنة، وأخبرته بنيتي في خدمة تراث ابن حزم؛ فرحّب بي جدًّا، وأبدى استعداداه للتعاون، وأظهر اهتمامًا بالغًا، ومضت الأيام، واستغرق البحث في تركية عن نسخة إزمير وتصويرها وقتًا طويلاً^(١)، وإذا بخبر وفاة الدكتور يفجعنا، فإنا لله وإنا إليه راجعون^(٢).

نعم؛ وفي عمل الدكتور نقصٌ من جهة تشكيل النصّ وتوزيع فقراته، وتفسير بعض الألفاظ الغريبة، والتعليق على بعض المواضع، وصنع الفهارس. ووقع فيه خلل في مواضع يسيرة بسبب اعتماده على طبعته الأولى في مقابلة النسخة التركية بالنسخة التونسية، فربّما اعتمد ما في تلك المطبوعة على أنّها من التونسية، ويكون قد أخطأ في القراءة أو أعمل قلمه في تصحيحه وتقويمه، فلو أنّه اعتمد في طبعته الثانية مخطوطة التونسيّة لا مطبوعته عنها؛ لجاء عمله أصحَّ وأضبط^(٣).

٥ - الدراسات عن الكتاب باللغة العربية:

- ١ - د. زكريا إبراهيم: «ابن حزم الأندلسي: المفكر الظاهري الموسوعي» الدار المصرية للتأليف والترجمة، سلسلة أعلام العرب: (٥٦)، القاهرة: ١٩٦٦م. الباب الثاني: ابن حزم المفكّر، الفصل الأول: ابن حزم المنطقي، ص: ١٠٤-١٢٩.

(١) وقد كان الدكتور إحسان عباس قد فَقَدَ مصوَّره عنها، ولم يكن يعلم بمكان نسخة (إزمير)، وقد ظننت أنّها في مدينة إزمير التركية، فبحثت في مكتباتها وجامعاتها فلم أعثَر عليها، ثم تبَيَّن أن المقصود مكتبة إزمير الملحقة بالمكتبة السليمانية في اسطنبول، فصورتها من هناك، ولله الحمد أولاً وآخرًا.

(٢) كانت وفاته في يوم الخميس: ١٤٢٤/٥/٢٩ هـ الموافق ل: ٢٩/٧/٢٠٠٣م، وهو في سنِّ الثالثة والثمانين بعد معاناة مع المرض استمرت ستة أشهر، وأدخله المرض في غيبوبة استمرت عدّة أيام قبل وفاته.

(٣) وقامت دار الكتب العلمية في بيروت (٢٠٠٣م) بإعادة صفّ الكتاب ونشرته في مجلد مع كتاب: «محكُّ النُّظَر» لأبي حامد الغزّالي، وكتب على الغلاف: (تحقيق: أحمد فريد المزيدي)!

٢ - د. مهدي فضل الله: «مدخل إلى علم المنطق، المنطق التقليدي» دار الطليعة، بيروت: ١٩٧٧م. وهو من أشهر الكتب المعاصرة في موضوعه، وقد استشهد بآراء ابن حزم، ونقل بعض عباراته في مواضع عديدة، فاستحق أن يُذكر هنا لسابقته في جعل «التقريب» من مصادر التأليف المعاصر في المنطق^(١).

٣ - د. محمد عبدالستار أحمد نصّار: «المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام»، دار الأنصار، القاهرة: ط: ١/١٣٩٩هـ/١٩٧٩م. الفصل الثالث: المؤيدون لمنطق أرسطو في المغرب: (١) ابن حزم، ص: ٢١٠-٢٤٧.

٤ - د. سالم يفوت: «ابن حزم ومنطق أرسطو» ضمن: «الفكر العربي والثقافة اليونانية»؛ أعمال الندوة الثالثة التي عقدت من ٧ إلى ١٠/٥/١٩٨٠م، الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٨٥م، ص: ٢٩٧-٣٢٧.

٥ - د. سالم يفوت: «وظيفة العقل في النظام البياني بين ابن حزم والغزالي: المنطق اليوناني» مقالة في «الوحدة: مجلة فكرية ثقافية شهرية»، الرباط: عدد: ٢٦-٢٧ / ١٩٨٦م، ص: ٥٣-٦١.

(١) ومما يحسن التنبيه إليه هنا: أن مؤلفي: «موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب» التي أصدرتها مكتبة لبنان (بيروت: ١٩٩٦م)؛ أغفلوا كتاب «التقريب» فلم يدخلوه في «موسوعتهم» رغم أنهم قالوا - في مقدمتها -: شملت أعمال أرسطو المنطقية منقولة إلى العربية، وأعمال شراحه كفورفوريوس، مرورًا بكبار مناطق العرب وشراحهم؛ أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد، وصولاً إلى السنوسي والأخضري، من دون نسيان المجموعة المنطقية الإسلامية المتميزة والمتمثلة بأعمال الغزالي وابن تيمية؛ من الذين توغلوا في طبع منطق اليونان باللسان العربي، وعلى قدر الذهنية السامية، إضافة إلى السمات الإسلامية الواضحة في المعاني والمفاهيم.

قلتُ: ما ذكروه عن الغزالي وابن تيمية فابن حزم مضاهٍ لهما فيه؛ بل له السبق زمانًا وبحثًا، وإنجازًا وتميزًا.

- ٦ - د. سالم يفوت: «ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس» المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء: ١٩٨٦م^(١).
- ٧ - د. سالم يفوت: «بين ابن حزم والغزالي: المنطق الأرسطي» ضمن: «أبو حامد الغزالي: دراسات في فكره وعصره وتأثيره»، الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٨٨م، ص: ٦٩-٨٣.
- ٨ - د. محمد السيد الجليند: «نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان» [القاهرة] الطبعة الثانية: ١٤٠٦هـ. استعرض (ص: ٥٧-٦٠) موقف ابن حزم من المنطق من خلال مقدمة «التقريب»، وأفرد الفصل السابع من كتابه لدراسة (نظرية المعرفة عند ابن حزم: ٢٢٣-٢٥٤)، وتطرق خلالها إلى موقف ابن حزم من القياس الشرعي والعقلي، ومنهجه في الجدل والمناظرة؛ مستفادًا من «التقريب».
- ٩ - د. عبدالمجيد تركي: «موقف ابن حزم الأصولي من منطق أرسطو» ضمن: «الفكر العربي والثقافة اليونانية»؛ أعمال الندوة الثالثة التي عقدت من ٧ إلى ١٠/٥/١٩٨٠م، الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٨٥م، ص: ٢٨١-٢٩٥، ثم نشره في كتابه: «قضايا ثقافية من تاريخ الغرب الإسلامي: نصوص ودراسات»، دار الغرب الإسلامي، بيروت: ١٩٨٨م، ص: ١٩٥-٢١١.
- ١٠ - محمد جلوب فرحان: «الفكر المنطقي الإسلامي: دراسة في جهود ابن حزم الأندلسي»، الموصل: ١٩٨٨م، ١٦٠ صفحة، استعرض فيها مباحث الكتاب بالتفصيل مع مقارنة يسيرة بمنطق أرسطو.
- ١١ - سعيد بنكروم: «علوم الأوائل ومكانتها في المذهب الظاهري عند ابن حزم» بحوث مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة الحسن الثاني بالمحمدية، المغرب، العدد: ١ / ١٩٨٨، الصفحات ٣١-٣٨.

(١) وهو رسالته للدكتوراه، يقع في (٥٢٥) صفحة، تطرّق فيه إلى كتاب «التقريب»، وقفت عليه، لكنه ليس تحت يدي الآن، وفيه دفاع عن فهم ابن حزم لأرسطو.

- ١٢ - نشأت عبدالجواد ضيف: «المنطق القديم بين مؤيديه ومعارضيه في الفكر الإسلامي»، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، الإمارات العربية، العدد: ١٤١٢/٤ هـ، ص: ١٠٩-١٣٧.
- ١٣ - أنور خالد الزغبى: «ظاهريّة ابن حزم الأندلسي: نظريّة المعرفة ومناهج البحث»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمّان: ١٤١٧ هـ. أفرد الفصل الثاني: (٤٩-٧١) لاستعراض «أصول ظاهريّة ابن حزم» من خلال «التقريب». وهو بحث مفيد.
- ١٤ - وديع واصف مصطفى: «ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق»، المجمع الثقافي في أبو ظبي، ٢٠٠٠م، الباب الثاني: ابن حزم وموقفه من المنطق. الفصل الأول: رؤية ابن حزم لمنطق أرسطو، وتحتة من المباحث: مكانة المنطق وأهميته في النسق الحزمي، ومصادره في دراسة المنطق، ودوافعه لإعادة قراءة المنطق، وبعض الاعتراضات التي أخذت عليه؛ وتقييمها في ضوء تصوره لمنطق أرسطو. والفصل الثاني: رؤية ابن حزم في أصل اللغة وعلاقتها بالمنطق ص: ١٩٤-٢٩٦.
- ١٥ - محمود محمد علي محمد: «العلاقة بين المنطق والفقه عند مفكري الإسلام: قراءة في الفكر الأشعري» عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة: ٢٠٠٠م.
- ١٦ - د. نور الدين الخادمي: «الدليل عند الظاهريّة» دار ابن حزم، بيروت ١٤٢١ هـ، اعتنّى بما في «التقريب» من المباحث المتعلقة بأصول الفقه الظاهريّ؛ فأحسن عرضها ومناقشتها.
- ١٧ - د. أحمد طاهر عبدالرحمن الثّقيب: «منهج المدرسة الظاهريّة في تفسير النصوص الدينيّة: دراسة في تراث ابن حزم» مكتبة ودار ابن حزم، الرياض: ١٤٢٥ هـ. دراسة مهمة رجع فيها الباحث إلى «التقريب» كثيرًا، خاصة في الباب الأول: (العقل والتصور المنهجي عند ابن حزم).

٦ - الدراسات عن الكتاب باللغات الأعجمية:

- 1- Arnaldez, Roger "Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue: essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane" Paris, 1956, 335 p. series: Études musulmanes, ISSN 0531-1888; 3.^(١)
- 2- Brunschvig, Robert: "Pour ou contre la logique grecque chez les théologiens juristes de l'Islam: Ibn Hazm, al-Ghazali, Ibn Taymiya", Oriente e Occidente nel Medioevo: Filosofia e Scienze 9-15 aprile 1969, Convegno Volta, Roma, 1971.^(٢)

(١) أفرد بابًا عن (القواعد والمنطق) عند ابن حزم: ١٠١ - ١٩٤، ذكر في صدره كتاب «التقريب»، لكنه لم يقف عليه حيث لم يطبع في ذلك الوقت، فدرس المباحث المنطقية والأصولية وعلاقتها باللغة عند ابن حزم من خلال كتبه المطبوعة. لكن أرنالدز عاد فدرس «التقريب» بإيجاز في المقالة التي كتبها عن ابن حزم في «الموسوعة الإسلامية الفرنسية»

Encyclopédie de l'Islam, (Nouvelle edition) art, Ibn Hazm.

وانظر: بحث د. عبدالمجيد تركي؛ المتقدم ذكره.

(٢) هذا البحث: «مع أو ضد المنطق اليوناني لدى متكلمي الإسلام: ابن حزم، والغزالي، وابن تيمية»؛ قدمه المستشرق الفرنسي ر. برنشفيك إلى مؤتمر: «الشرق والغرب في العصر الوسيط: الفلسفة والعلوم» الذي عقد في إيطاليا في أبريل ١٩٦٩م، ثم طبع ضمن أعمال المؤتمر في روما ١٩٧١م، وعقد الباحث مقارنة ثلاثية بين ابن حزم والغزالي وابن تيمية في موقفهم من المنطق، وانتهى إلى تحديد مواقف ثلاثة رئيسية: - تعلق ابن حزم بتبني المنطق اليوناني وتطبيقه على الشريعة الإسلامية ورفض منطق أرسطو. أي: أن ابن حزم يقول بقياس الفلاسفة Syllogisme ويرفض قياس الفقهاء، ويبين ما يتمتع به الأولون من قدرة على التحديد الصحيح، ثم على بناء النتائج على المقدمات بناءً مستقيمًا يقينًا. وقد اعتمد الباحث الفرنسي على «التقريب» وكذلك على «الإحكام».

- تطبيق الغزالي (ت: ٥٠٥ هـ) المنطق اليوناني على النصوص الدينية الإسلامية ولكن دون رفض الصور والأشكال التقليدية للنظر الإسلامي. وقد اعتمد الباحث في دراسته على كتب الغزالي.

- رفض ابن تيمية (ت: ٧٢٨ هـ) للمنطق اليوناني جملة، وبيان نقائصه وأطاره، ولكن تعلقه بالقياس الإسلامي، قياس الفقهاء الصحيح، وقد اعتمد الباحث على كتاب «الرد على المنطقيين» وعلى فتوى «نقض المنطق» له.

انظر: «موقف ابن حزم من منطق أرسطو» للدكتور عبدالمجيد تركي في «قضايا ثقافية» ١٩٧ - ١٩٨، والدكتور سالم يفوت: «وظيفة العقل في النظام البياني...».

- 3- Chejne, A. G. "Ibn Hazm" Chicago: Kazi publ., cop. 1982, 340 p. ISBN: 0-935782-04-4.^(١)
- 4- Pulcini, Theodore "Exegesis As Polemical Discourse, Ibn Hazm on Jewish and Christian Scriptures". American Academy of Religion, Atlanta, Ga. Scholars Press, cop. 1998, 210 p, ISSN 99-2748262-0.
- 5- Behloul, Samuel-Martin "Ibn Hazms Evangelienkritik: eine methodische Untersuchung" Leiden: Brill, 2002, 274 s. series: Islamic philosophy, theology and science; 50. ISBN: 90-04-12527-2^(٢).
- 6- RAMÓN GUERRERO, Rafael "El Prólogo del Taqrib li-hadd al-mantiq de Ibn Hazm de Córdoba", QURTUBA. ESTUDIOS ANDALUSIES: 1 (1996), pp. 139-155^(٣).
- 7- RAMÓN GUERRERO, Rafael "El arte de la lógica en Cordoba. El libro Al-taqrib li-hadd al-mantiq, de Ibn Hazm", Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos (Madrid), XXIX (1997), pp. 163-180.^(٤)
- 8- RAMÓN GUERRERO, Rafael "El pensamiento griego en la lógica de Ibn Hazm Su Kitab al-taqrīb" Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, Vol. 19 (2002): 27-38. ISSN: 0211-2337.^(٥)

٧ - الترجمات:

لم أفق على ترجمة للكتاب إلى لغة أوربية^(٦)، وأفادني غير واحد من

- (١) أفرد الباحث في كتابه القيم هذا والذي تناول فيه موقف ابن حزم من العلوم؛ فصلاً استعرض فيه موقفه من المنطق، وقدم تعريفًا ملخصاً وشاملاً لجميع مباحث كتاب «التقريب» ص: ١٥٢ - ١٧٧، وهو باللغة الإنكليزية.
- (٢) في هذا البحث والذي قبله تطرق جزئياً لكتاب «التقريب» في سياق دراسة الأصول المعرفية لابن حزم، كما أفادني أخي في الله الأستاذ سمير قدوري وفقه الله.
- (٣) «مقدمة التقريب لحد المنطق لابن حزم»؛ بحث حاول فيه د. رافائيل رامون نقل مقدمة التقريب إلى الإسبانية.
- (٤) «فن المنطق في قرطبة. كتاب التقريب لحد المنطق لابن حزم» بحث باللغة الإسبانية، نشر في مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد، العدد: ٢٩، سنة: ١٩٩٧، الصفحات ١٦٣ - ١٨٠. وأفادني بهذا أيضاً صديقنا الباحث سمير قدوري؛ جزاه الله خيراً.
- (٥) وهذا البحث هو الذي شارك به الدكتور رافائيل رامون في مؤتمر ابن حزم الأندلسي، الذي أقامته جامعة حلب عام (٢٠٠١م).
- (٦) باستثناء ترجمة مقدمته من قبل د. رافائيل غررو في بحثه المذكور آنفاً.

الباحثين بأنه لم يترجم^(١)، لكنني وقفتُ على ترجمة يتيمة إلى اللغة الفارسيّة بعنوان: «منطق ابن حزم الأندلسي»، ترجمة: سيد علي موسوي بهبهاني (ت: ١٣٩٥ هـ)، طبع في طهران: ١٣٧٣ هـ، في (٢٢٨) صفحة.

٨ - منهج التحقيق:

١ - قابلتُ الكتاب - بعد إعادة تنضيده وإخراجه - على النسختين الخطيّتين^(٢)، وعلى طبعة الدكتور إحسان عبّاس تجاوز الله عَنَّا وعنه، وأثبت من الفروقات بينها ما له أهميّة وفائدة، وأهملتُ الإشارة إلى كثيرٍ من الاختلافات التي لا تؤثر على سلامة النصِّ ومعناه. وجعلتُ زيادات النسخة التونسيّة (س)، على النسخة الإزميرية التركيّة (م) بين قوسين هكذا: (...)، وزيادات الإزميرية على أختها بين خطّين مائلين هكذا: /.../، واستغنيْتُ بهذا عن جملة كبيرة من التعليقات. وقد شاركني وساعدني في المقابلة والتّصحيح أحد الأصحاب من الفضلاء المُتّقنين؛ جزاه الله خيرًا.

(١) منهم: صديقتنا الباحثة أ. د. إيفا رياض (من جامعة أيسالا في السويد)، والدكتور رافائيل رامون غرّرو (من جامعة كومبلتنس في مدريد)، وأخونا الباحث سمير قدوري (من المغرب). فلهم جميعًا كبير شكر.

(٢) ممّا يحسُن التّنبية إليه هنا: أنّه لا يُعرف للكتاب في مكتبات العالم اليوم سوى هاتين المخطوطتين، أما ما ذكره الشيخ محمد صغير حسن المعصومي رحمه الله في مقدّمته ل: «الرسالة الباهرة في الردّ على أهل الأقوال الفاسدة» لابن حزم، ص ٦ (مطبوعات مجمع اللغة العربيّة بدمشق: ١٤٠٩ هـ)؛ من أنّ لكتاب «التقريب» نسخة خطيّة في مكتبة بودليانا في جامعة أكسفورد: Bodleian Library University of Oxford تحت رقم: (MS. Marsh 342)؛ فغير صحيح، إذ لا وجود للكتاب في المكتبة المذكورة قطعًا؛ كما أفادنا الموظّف المسؤول في المكتبة. وكما أنّ هذه المعلومة لم تذكر في الترجمة الإنجليزيّة من «الرسالة الباهرة»:

Ibn Hazm's al-Risalah al-bahirah (The magnificent epistle). Edited and translated for the first time with an introduction and notes by Muhammad Saghir Hasan al-Ma'sumi; general editor, Sharifah Shifa al-Attas. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and

Civilization, 1996. ISBN: 9839900293

٣ - علّقت على مواضع في الكتاب ظهر لي أن المصنّف رحمه الله قد جانب فيها الصواب، وعلى مواضع أخرى أحببت الإشارة عندها إلى فوائد مناسبة، كتخريج حديث باختصار.

٥ - ذكرت أرقام الصفحات لطبعة إحسان عباس الثانية ضمن «رسائل ابن حزم» الجزء الرابع؛ في مواضعها من أطراف صفحات طبعتنا هذه؛ وذلك تقديرًا لجهود عشرات الباحثين الذين أحالوا في كتاباتهم إلى تلك الطبعة.

٧ - صنعت فهارس متنوعة لتقريب مادّته، وتيسير الكشف عن فوائده.

والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وكتبه خادم العلم الشريف:

الاورچاء

جمہوریہ میں مدنی و اسلامی

YAN

نماذج من النسختين المخطوطتين

مكتبة
محمدي
مكتبة

1795-

تأليف الشيخ الامام الحافظ النقيه ابي محمد علي بن احمد بن
حزيم الظاهري رحمه الله تعالى في اليوم الاتعاقل طلوع

وقف وقف وقف
وقف وقف وقف

باسم جلالته
المملكه العربيه
السعوديه
الملكه
عبدالله بن عبدالعزيز
الرحمن

[illegible]

فوق القبر
حكمه
عنه
فقد

[illegible]

Süleymaniye U. ...	
Kişisi	İZMİR
Yeni Kavilçe	
Eski Kavilçe No.	764/1-2

کتاب الفاتومیا ای الشریعہ
کتاب مزیعہ ای الطریقہ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ خَالِ السَّيِّحِ ابْنِ مُحَمَّدٍ عَلَى رَأْسِ
 أَحَدِ الْمُقْبِيهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ بِمَدَدِ الْبَرَكَاتِ وَالْإِيجَادِ وَمَا بَيْنَهُمَا دِي الْعَرْشِ
 الْحَمْدُ الْفَعَالِ الْمَارِئُ الْمَصْلِيُّ إِلَى اللَّهِ عَلَى صَدْرِهِ وَخَاتَمِ أَنْبَاءِهِ وَرُسُلِهِ إِلَى عِبَادِهِ مِنَ الْأَنْفُسِ الْحَيَّةِ
 الْمَالَّةِ لِلْقُوَّةِ مِنَ الْأَنْسِ وَالْجِنِّ وَالَّذِينَ اخْتَبَرُوا بِهِ لَيْسَ لِيُكَلِّمَ الْجَنَّةَ الَّتِي هِيَ أَرْكَانُ النِّعَمِ السُّرْمَدِي مِنْ طَاعَةِ
 وَدُخْلِ الْمَارِئِ الَّتِي هِيَ مَحَلُّ الْعَذَابِ لَا مَدَى مِنْ عَصَاةٍ وَمَا تَوَقَّعْنَا إِلَّا مَا بِهِ تَعَالَى وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا
 بِهِ عَزَّ وَجَلَّ تَأْتِي تَعْدَدًا لِلْأَوَّلِ الْوَاحِدِ الْحَقِّ الْخَالِقِ لِجَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ دُونَهُ تَقْوَى فِي رُحْبِهِ الَّذِي
 أَنَاءَهُ نَبِيَّةٌ وَخَلِيلُهُ الْقُدُّوسُ لَهُ خَلْقُ كُلِّ شَيْءٍ هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ قَالَ تَعَالَى وَفِي سَفَرِهِ خَلَقْتَ
 السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ شَتَّى أَعْلِيمٌ وَقَالَ تَعَالَى الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ وَكَانَ تَعَالَى أَقْبَرُ
 وَبِكَ الْأَكْرَمُ الَّذِي عَلَّمَ مَا لَمْ يَلْمِزْهُ الْعِلْمُ الْإِنْسَانُ مَا لَمْ يَلْمِزْهُ هَذِهِ الْآيَاتُ جَامِعَةٌ لِجَمِيعِ وَجُوهِ الْبَيَانِ الدَّ
 اتِّقَى مِنْ رُحْلِ عَلَى النَّاطِقِينَ مِنْ خَلْقِهِ وَفَضْلُهُمْ عَلَى سَائِرِ الْخِيَانِ فَضْلًا مِنْ تَعَالَى مَوْجِبَةً مِنْ شَأْنِ
 وَاللَّهُ ذَا الْفَضْلِ الْعَظِيمِ وَوَجَدْنَا مِنْ رُحْلِ قَدْ عُدَّ فِي عَظِيمِهِ نَعْمَةً عَلَى مَنْ أَنْدَأَ لِخِتَارِهِ مِنْ التَّوَجُّعِ
 الْإِنْسِي تَعْلِيمُهُ الْأَشْيَاءَ فَقَالَ تَعَالَى عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا وَهَذَا هُوَ الَّذِي بَاتَتْ بِهِ الْمَلَائِكَةُ وَالْإِنْسُ
 وَالْجِنُّ مِنْ سَائِرِ الْفُتُوسِ الْحَيَّةِ وَهُوَ الْبَيَانُ مِنْ جَمِيعِ الْمُرَادَاتِ عَلَى الْخِلَافِ وَجُوهَهَا وَتَبَانِ مَعَانِيهَا
 الَّتِي مِنْ جِلِّ لِحْتِلَافِهَا وَجِبَانِ حِلْفِهَا سَادَهَا وَمَعْرِفَةِ وَقُرْعِ الْمُسْتَبَاتِ تَحْتَ الْأَسْمَاءِ مِنْ جِهَلِ فَقْدِ
 هَذِهِ النِّعَةِ عِنْدَ نَفْسِهِ وَسَائِرِ نَوْعِهِ وَإِنْ يَعْرِفُ مِنْ قَعْمِهَا لَدَيْهِ لَمْ يَكُنْ مُفَضَّلًا لِبَهَائِمِ إِلَّا مَا الصُّورَةُ فَلِلَّهِ
 الْحَمْدُ عَلَى أَعْلَى دَاقِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ مِنْ لَمْ تَعْلَمْ صِفَاتِ الْأَشْيَاءِ الْمَحْمَدَاتِ الْمَوْجِبَةِ لَا مَقْرَأَ أَيْمَانِهَا
 وَخَدَّ كُلِّ ذَلِكَ عَدَدُهُ فَقَدْ جَهَلُ فَقْدَارِ هَذِهِ النِّعَةِ السَّنِيَةِ وَمَنْ عَلَيْهَا عَافَا عَنْ مَعْرِفَتِهَا نَعْمًا
 عَنْهَا وَلَمْ يَخْبِ خِيَّةً يَسِيرَةً بِجَلِيلَةٍ جَدًّا فَإِنْ بِالْجَاهِلِ فَعَلَّ تَحْمِلَ أَحَدٌ مِنَ السُّلَفِ الصَّالِحِ فِي هَذَا
 فَقِيلَ لَهُ إِنْ هَذَا الْعِلْمُ مُسْتَقَرٌّ فِي نَفْسِ كُلِّ ذِي لُبٍّ فَالَّذِي هُوَ الَّذِي وَاصِلٌ بِمَا مَكَّنَهُ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ سَهْوَةِ
 الْقَهْمِ إِلَى فَرَادِ هَذَا الْعِلْمِ وَالْجَاهِلِ تَكَلَّمَ كَالْعَمِيِّ حَتَّى نَبَّهَ عَلَيْهِ وَهَذَا سَائِرُ الْعُلُومِ فَاتَّخَذَ أَحَدٌ
 مِنَ السُّلَفِ الصَّالِحِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ فِي مَسَائِلِ الْخَوْفِ لَكِنْ لَمْ يَنْشَأْ جَهْلُ النَّاسِ بِاخْتِلَافِ الْحَرَكَاتِ الَّتِي لَهَا تِلَافُهَا
 تَخَلَّفَ لِلْعَالَمِي فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَضَعُ الْعُلَمَاءُ كِتَابَ الْخَوْفِ فَعُودُوا إِشْرَافًا عَظِيمًا وَكَانَ ذَلِكَ مُعِينًا
 عَلَى التَّهَمُّ بِكَلَامِ اللَّهِ عَنْ رُحْلِ وَكَلَامِ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَسْلِيمًا وَكَانَ مِنْ جِهَلِ ذَلِكَ مَا قَصَّ الْفَهْمُ
 عَنْ رَبِّهِ تَعَالَى فَكَانَ هَذَا مِنْ رُحْلِ الْعُلَمَاءِ حَسَنًا وَمَوْجِبًا لِمَا جَرَأَ وَأَذَلَّ لَكَ الْقَوْلُ فِي تَوَالِفِ الْعُلَمَاءِ

شيء مشور فيه ثم المورف بما ضاوت في ما عانوه من تواليه في ما ذكرنا على قدر استيعابهم
 ما قصدوا أو نقصين بعضهم عن بعض لحل قسط من الاحسان والفضل والشكر الاخر ولو لم يتكلم
 الا في مسئلة واحدة اذا لم يخرج عن الانواع التي ذكرنا في اي علم الفقه اما من احدثنا الفقه فادعاءه على
 وجهه او قدم واخره من تخمين رتبة او بدلا لما طرأ دون ان ياتي باسسطها واما من احدثنا ما يحتاج
 ما يحتاج اليه او اتي بما لا يحتاج اليه او نقص حوايا خطأ او اتي بما لا فائدة فيه فاما هذه انما
 اهل الجهل والغفلة او اهل الفقه والسخف عوذ بالله من ذلك وهذا حين نبدا وان شاء الله عز
 وجل يحولته تعالى وقوته في ما له قصدنا فنبشع في بيان المدخل الى الكتب المذكورة وهن المسمى باللغة
 اليونانية انيساغورس هي من خاصة من الفقه في اليونان والكتب التي بعد من الكتب السطحا
 ليس في الاسكندر من يدري ملكته والله تعالى التوفيق الكلام في انفسهم الاصوات السمعية
 جميع الاصوات الظاهرة من المصوتين فانها تنقسم قسمين اما ان تدرك على معنى اما ان لا تدرك على
 معنى لا وجه للاستغناء عنه لانه لا يحصل لنا منه فائدة نفعها واطل ما هذه صفته عنا وليس من
 انما اهل العقول هذا مثل كل صوت سمعته لم تدرك ما هو مدخل في هذا ايضا الكلام الظاهر
 من الجانين الذين يسمون من جري جري ههنا فان قال قائل ان هذا الكلام الذي كنت تدرك على ان ما لا
 تعقل وانما يسمع قلبه والله تعالى التوفيق انه لم يدرك على ذلك معناه لكن لما فارق كلام اهل
 التمييز كان كالدايل على آفة ضاحية وايضا فقد يظهن مثل هذا الكلام من حكاية او حكاية فلا يدرك
 على ان ضاحية لا يعقل فليس على اعتراض به هذا المعنى فحقا وهذا العلم انما قصد به ما يكون حقا على نفسه
 ما قد يكون حقا وقد لا يكون ثم يرجع فتعوك ان الصوت الذي يدرك على معنى ينقسم قسمين اما ان يدرك
 بالطبع واما ان يدرك بالقصد فالذي يدرك بالطبع هو كصوت الديك الذي يدركه الاعلى على السحرة
 وكصوت الطير الدالة على خجله لك وكصوت البكر والبكر والاوز والكلام للبلبل الدالة في
 الاعلى على انهارات شخصه وكصوت السنانين في سواها ودعا اولادها وعند طلب السناد عند
 الضارب في كل صوت لك بطبعه على مصوته بالهدم ونقر الخاسر اشبه ذلك من صوت الحيوان
 غير الانسان فهذه انما تدرك على كل ما ذكرنا بالعادة المعهودة منا في شاهدة قللك الاصوات لا
 انها نفعها كنعناها ما تحاط به فيما نسبتا باللغات المتفق عليها من الاعم التي تصرف بها في جميع مواضعنا
 فهذه الاصوات التي ذكرنا لم تقصد في كتابنا هذا اذ ليس نبتا منها ما هو قبيح على علم ولا تعليم صناعة
 ولا افاذة خبر وقع واما الذي يدرك بالقصد فهو الكلام الذي يتخاطب الناس به في ما بينهم وتبين

بداية إيساغوجي في (م)، ص (٣٢٦) من طبعتنا.

بعض قد نجد المرح تزيد عليه مرتبة أخرى فيسمى ورنوا ولا يستحيل عن الترتيب واما الثقل فهي
الحركة العامة الظاهرة وهي تبدل الأماكن هذان القسمان كقمتها وما في كل حركة شكل الحركة
مهما فالسكون بالحركة ما في الحركة بالحركة والحركة الحادثة العقلية تنقسم قسمين لاختيارية وطبيعية
فالاختيارية تنقسم قسمين أحدهما محرك الماري عز وجل ما شاء من اجرام الجوز حشاشا تعالى من روح
او مطر ما اشبه ذلك وهي حركة حالة في الاشياء المذكورة ناثرة فيها والماني تحريك النفس
لما هي فيه من الاجسام صعدا وسفلا وامام ووراء ويمينا ويسار وتحرك كل جسم مختار بحيلته و
تنقسم ثلاثة اقسام حركة من الوسط معنى علو كالنار والهوى والاخر من لبد في الارض والارض
سفلا الا بالقشر والقشر حركة الى الوسط كحركة الماء والارض فلا ماخذ ان بدأ الاسفل لطلما
المركز بدأ ولا يخذ ان علو الا بالقشر والقشر حركة حوالى الوسط وهي حركة الافلاك وكل
ما فيها من الاجرام الجارية على رتبته معهوده طبيعية وهي كلها حركة استدارة وهذه الحركة
تنقسم قسمين ما من شرق الى غرب كالفلك الاعلى في ذاته واما من غرب الى شرق كالتشريح القوي الكوا
وافلاكها ثم هي ايضا تختلف في حال سرعتها وبطئها فتبارك المدين الخالق تبارك فاعلموا
وهو الاسماء المفردة بسم الله الرحمن الرحيم **كتاب الاخبار**
وهو الاسماء المحيطة الى غيرها وتسمى المركبة وهو المسمى في اللغة اليونانية ماري رسياس
وسمها الاسم صوت موضوع بانفاق لا يدرك على زمان معين ان تفرقت اجزأه لمزيدك
على شيء من معناه تزيد قولنا موضوع بانفاق اضطلاعا من اهل اللغة على ما يحتمل من المعاني اللغوية
لفظ مختصر يدك عليها بانفاق العرب على ان تمتد الى الطول الحق الاضطلاعا من اهل اللغة على
القصر الذي اتخذ الحلال الركوب جبر وانفاق العجم على ان ستمته باسم آخر وكل تلك الاسماء والدة
على الحيوان الذي ذكرنا دلالة واحدة وكل ذلك مسمى وضع له اسم وقولك يعز لا يدرك على زمان
معين لا حال لا ماض ولا مستقبل وانت اذا قسمته فقلت بعني لمزيدك على معنى البعير وقد ظن حتمك
ان في الاسماء ما يدل على بعض اجزائه على شيء من معناه لقولك عبد الله فان عبدك على معنى فاعلم
ان المعنى الذي يدل عليه عبد غير المعنى الذي يدل عليه عبد الله اي انه لا يدرك على المعنى الذي قصد
تسميته الرجل عبد الله الا ترى انك تقول في اسمه عبد الرحمن ليس هذا عبد الله هذا عبد الرحمن
او هذا خالد فيمن اسمه خالد يكون صادقا نصيبا ويكون سميته عبد الله كادما محضيا فلو كان
الله في الدنيا...

على صحيح تعاني اللام اليه فاقه وضروته من احكام الاخبار وهي الاسماء المركبة وثبتت اشياء متفق
ان شاء الله عز وجل في الكتاب الذي يتلوه هذا وهو كتاب صناعة البرهان لم يترك الا لشخص تقاسم
من موجبات وسؤال من البسيط والمغيرات والمحصونة والمهله ومن المحصورة ومن الاثنية والثلثية
والرابعة لا تحتاج اليها وانما هي تمرز في تعجز لمن تحقق بهذا العلم حقا من يد ضبط جميع وجوهه
وانما هذه المسائل التي تركنا كالنواز في الموضوع في الفقه كقول العالمين رجل مات وترك عشرين
جدة متجاذات وعشرين من بنات البنين في بنين بعضهم اسفل من بعض في درج مختلفة فمثل هذا
لا يحتاج اليه لانه يمر في الزمان لكنه تعجز ونفتق للذهن في نحو المسائل الطوال التي لا دخلها
ابو العباس محمد بن زيد المير في صدر كتابه المتقضب في النحو وانها لا تنزل على احد ابد الا في كتاب
ولا في كلام وكثير كثير من وحشي اللغة كالعقبي والعجالي والتدجيل ولست انا من طلب هذا كله
بل صوب رأيه لكتابنا فنحن لعل كل علم ان يبدل ما صوله التي هي جوامع ومقدّمات ثم لا
يبد منه من ينشئ تلك الجمل اذا انتم في ذلك اذ اراد الايعال الاعراق لم يفعل فانه من تدب
ما عجز اذ ذلك في حقه تناوله السهل فقد بلغنا عن بعض الاجداد انه كان اذا اراد حرج اذن
لباس درعين فخل لك عمدة فاذا جاب خلق احداها الخفة عليه الوحدة والتفرع هكذا والله الامس
قبل من بعد، ثم كتاب ما روي ارسطيداس الجمل من رب العالمين بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب البرهان قال ابو محمد هذا الجزء من ديواننا هذا احسن فيه ما في الكتاب
الثالث من كتب انسطاطا ليس في المنطق هو المسمى في اليونانية انطوطيقا وما في الكتاب الرابع من
كتبه في المنطق هو المسمى في اليونانية اقنوطيقا لتناسيب معني اليونانية الغرض فيها البيان عن
صورة البرهان في شريطة على ما سطر بعد هذا ان شاء الله عز وجل واصفنا اليه ايضا ما ذكره في كتابه
الخامس من كتبه في المنطق هو المسمى طونيقي وهو الموضوع في الجداول في هذا الكتاب شيئا من
مراتب الجداول شريطة كثر لاغبنا بالمنطابين المطالبين للحقايق عنها اذا ما ذكر في الكتاب هو من شرط
قيام البرهان في تواجده اللاحقة له واصفنا اليه ايضا ما ذكره في كتابه السادس من كتبه في المنطق
المسمى اليونانية سوفسطيقي وهو صفة اهل الشعب المنكبين عن الحقايق بل انصر الجمل والشعر في اد
لاضباط الحقايق عن معرفة اهل هذه الصفة والتأنيب لهم فلما كان كل ما ذكرنا متشبهًا بالبرهان
بحسنه اليه وبلغنا الغاية من التقصي البسط والشرح والاحسان كما وعدنا والله الحمد، فقد

من اجزائها المساوية لجميعها وقد قلنا ان الاول ثلاثة فالاول مركب من اجزائه المتساوية بجميعه
وكذلك وقد يتقسم ونحن ان الاول غير مركب غير ذي اجزاء فالاول مركب ذو اجزاء ولا مركب ولا ذو
اجزاء وهذا محال فلا هذا محال صح انه لا مركب فقد صح انه ليس عددا واذ مع انه ليس عددا فقد
صح انه ليس ثلاثة وظهر ان ثمة معدنهم الناسقة وبالله تعالى التوفيق يا فتى
من البرهان مركب من نتائج كثيرة مأخوذة من مقل ما في شتى ما ذلك ان يقول كل معدن
قد وظهر في كل طرفين فنتاه فعل معدن فنتاه ثم تأخذ نتيجة هذا البرهان الاول فتقول
كل معدن فنتاه وكل متساوي قد اجزاء فالنتيجة كل معدن قد اجزاء ثم تأخذ نتيجة هذا البرهان
الثاني فتقول كل معدن قد اجزاء وكل ذي اجزاء مؤلف النتيجة كل معدن مؤلف ثم تأخذ
نتيجة هذا البرهان الثالث فتقول كل معدن مؤلف وكل مؤلف متماثل للثالثية النتيجة وكل
معدن متماثل للثالثية النتيجة ثم تأخذ نتيجة هذا البرهان الرابع فتقول كل معدن مؤلف
للثالثية وكل متماثل للثالثية لم يسبق للثالثية النتيجة وكل معدن قد لم يسبق للثالثية ثم تأخذ
نتيجة هذا البرهان الخامس فتقول كل معدن لم يسبق للثالثية العالم معدن في العالم لم يسبق
للثالثية ثم تأخذ نتيجة هذا البرهان السادس فتقول العالم لم يسبق للثالثية العالم لم يسبق
والعالم لم يسبق المحدث ثم تأخذ نتيجة هذا البرهان السابع فتقول العالم لم يسبق المحدث
ولما لم يسبق المحدث فحدث شله النتيجة فالعالم المحدث قد تأتى في هذا الباب معدن طاعة
وشروطية متصلة ومقسمة واستدلال بصدق ما يخرج في النتيجة والحالة فانه تنصرف لك فيه جميع انواع
البرهان في كل ذلك اذا اخذته على الشرط التي قد منا فهو موقوف على نتاجه والله المحدث يا فتى
من احكام القضايا واعلم ان من القضايا ما سطوي وذكر ك اما ما قضايا اخر ان كنت لم يلفظ
بها وهذا المعنى اخذ من المتلايات من عكس القضايا وقد ذكرنا هذا اخذ من ك لا يجوز ان
يكون الا ان مؤلفا فقد انطوى لنا في هذا الكلام انه لا يجوز ان يكون المؤلفا لثالثية وقد
لا بد من ذلك وانطوى فيه ايضا ان المؤلف محدث فذلك اذا قلت كل منكر حرام فقد انطوى
فيه ان المنكر ليس حراما لان الحلال ليس منكر وانطوى فيه ايضا ان يبيد الترخا اسكر حرام
وان يبيد التناح اذا اسكر حرام وغير ذلك كثير فكن لك اذا طنت زيد يمشي فقد انطوى لك فيه انه
متحرك وانه ذو رجل سائمة وانه حي واشياء كثيرة ولذا لا غنى عن ذود شعير جهل انما خطين

في الثانية على حسب ما تنضه فيها فان كان موضوعا في كليتها فان فعل في المرتبة على قلنا لك في
 الشكل الاول افعَل في التي احداها نافية ما قلنا لك في الشكل الثاني ان الله الوتر في العراب
 باب من احكام البراهين في الشرائع على الزبدي الذي قد مننا الالفاظ الواردة
 في الشرائع للامم الاتقياد لها بعد شجوتها التي اليها يرجع فيما اختلف فيه منها اما قوله عام كلي
 ذو سورة وما جرى مجرى ذي السور من المل الذي قوته في اللغة قوة ذي السور ومن الخبر الذي
 نفهم منه ما نفهم من الامر الاساسا هو على عن المعنى لا حيث نبين بعده ان شاء الله
 وجعل ذلك مخبر له عليه السلام كل من عمل خيرا فله هذا اجر وسورة قوله تعالى ادخل الله
 البيع فلهذا من قوته قوة كلي ذي سورة وتقول من جعل انما الخبز الميسر الانصاب والازلام
 وخبز من عمل الشيطان فاجتنبوه فهذا امر عام ومثله قوله عن وجعل ان الله ما من كان من
 الامم انما اتى اهلها ثم هذه الوجع الثلاثة تقسم كل واحد منها اربعة اقسام الحلالها كلي
 واللفظ كلي المعنى الثاني جزئي للفظ جزئي المعنى هو ما حكم به في بعض النوع دون بعض هذا
 النوع ايضا فتبين لما افرد لك هو ايضا عموم لما امتضا لفظه وهذا النوع والذي قبله
 بانفسه اجاز بان على حسب موضوعها في اللغة لا يحتاج الى دليل على انها تقتضي ان بعض
 منها ولو احتاج الى دليل لما نذرك الدليل لا لفظا لبعض من معناه فان كان كون هذا المبدأ
 عليه ما فعل الى دليل من الذي هو عليه دليل وهذا يقتضي ان لا يشيئ ابد في هذا لفظا
 للثابت في كليتها وجودا دالة موجبات لا اوائل لها وهذا محال فاستد والمعلوم باول العقل
 ان اللفظ نفهم منه معناه لا بعض معناه ولا شيء ليس من معناه ولذلك وضعت اللغات
 نفهم من الالفاظ معانيها واسمها الثالث جزئي اللفظ كلي المعنى هو ما جاء اللفظ به بعض
 النوع دون بعضه الا ان ذلك الحكم شامل لساير ذلك النوع وهذا لا يعلم من ذلك اللفظ
 الجزئي لكن من لفظ آخر ارد منتقل حكمه هذا الجزئي الى ساير النوع والقسم الرابع كلي اللفظ
 جزئي المعنى هو ما جاء اللفظ عام والمراد به بعض ما اقتضاه ذلك اللفظ الا ان هذا القسم
 والذي قبله لا نفهم معنيها من الفاظها أصلا لكن بهان من لفظ آخر ارد منه عقل ان
 حش نبين كل ذلك انه انما ارد به بعض مقتضيه لفظه دون مقتضيه ذلك اللفظ ولا
 البرهان الذي ذكره كما لا يحتاج الى ان منتقل عن موضوعه في اللغة ولا ان يخص به بعض من
 به دون ساير كل ما هو سمي بذلك اللفظ فاما النوع الذي هو كلي اللفظ جزئي المعنى فهو

باب من احكام البراهين في الشرائع، من النسخة التركية،
 ص: (٥٢٩) من طبعنا هذه.

الطبيعة في مراتب البرهان الذي قد مناهل الخطا في الشرايع اضرب واشد فسادا في الدنيا
وازدى عاقبه في الاخرى في الحق بالظن فيه والاهتباك تصحيحه واولى ترك المساحة وخطي
تجزي السوابق لان مقدم فيها الامام او جسته مقدّمات مقبولة عن ثلها الى ان يبلغ اويل
الغلل الحس والله تعالى لتوفيق له ليهل ومنه الاستزادة من جيل واهب هو الخطا في
كل ذلك شمله اسم الباطل في هذه الجهة بالنكاح في الدار الاخرة لمن عاند وترك
البحث وهو قادر عليه واعلم ان المتقدمين سمو المتقدمات قيا ساء تجعل اخوانا القياس
خلة ضعفة شوق سلطانة ما زاد قوا اسم القياس على التكلم والفسفسطة فسموا بخلهم
بالاستقرار والمنزوم قيا ساء وسموا بخلهم فما لم يرد فيه نص غير شيء آخر من ما ورد فيه نص
لاشبهها في بعض اصافها قيا ساء واستدل لا ولا جبر والعلية في المغلوط فاذا تصحيح الباطل
ان يسمو باسم او قعه غير هو على الحق الواضح كالذي لغنا عن بعض جمال البرهان ارا اذ استخلا
اكل جنس من مادة ما نسماه باسمه ولدا لا يجل وقد جاء عن الرسول صلى الله عليه وسلم انه انذر
نوم سيجلون الجن سموا بها غير اسمها وهذه خيلة من همة لا شئت على الخليس وقد قلنا قبل
انه ليس العالم شيئا لا وسمها شبه ما واقترافها ضرورة لا بد من ذلك فان كان الشبه
نوجب استواء الحكم فليحكم الحكم في العالم حكم واحد في كل حال من اجل اشتباهه في صفة ما
ولم كان الاجتماع في الشبه نوجب استواء الحكم ولين لا فتراف في الشبه نوجب اختلاف
الحكم وينبغي على هذا ايضا ان لا حكم لشيء صلاح حكم واحد لاجل اختلافها في صفة ما وكل هذا
خطا وخيرة وموؤد الى الناقض السلا لنعوذ بالله منه يا ذيادة من
الكلام في بيان السفسطة وسمنا لا واول ما اخذ من مقدمات واسطة سفسطة ونحن
نبن منها ونجزيها كاتبة حول الواهب للحلم ووقتته لا اله الا هو اعلم ان المشتبا لنا من الباطل
اعظم سلاحه التليس ذلك يكون لما احاطت لاجبة اما استقط قسم من اقسام او اكثر من
قسم او انا زيادة قسم فاسيد او انا في اقسام طمها فاسيد او انا ان تعلق لمفظة مشتركة سفسط
صحة يعطى اشياء كثيرة مختلفة الاحكام والصفات منفعة ايضا في اشياء فمن ان حشنا
انقت فيه بعض يعطى الاسم دون جميعه او من يدا من بعض جميع ما منع عنه ذلك الاسم بالجنس
بعض ما منع عليه ذلك الاسم او ما في هو به استدراكا بالاحت هو جواز بقول لو كان
المادى تعالى غير جسم لكان غير ما ظاهرا ان البارى تعالى ليس غير ما صرحا انه جسم وهذا علوق

الناس بهذا يتم الطيق ويكون طاعا واذا سئلت عن المرض ان يقول ضعيف يكون في الشسر
شعادي لخلطه وخرجهما من الاعتدال فالضعف عن المرض تعاوي لاخلط تمامه
وسمي من هذا ذلك قولك في هذا المنفس انه حيوان يجذب الهواء بالة طبيعية وخرجه بها
وينبغي ان يكون للحد الذي هو في كل ما ذكرنا وفي كل ما شاك عنه فتجيب يدبر على مجردة وشرح
كقولك لخلط اما مستقيم واما معوج وكل ما هو اما مستقيم واما معوج ج خط وكل جسم طويل
عن عرض عتيق وكل جسم طويل عن عرض جسم فهذا لان لكل ما وصف به في كل زمان وكل مكان
وعلى كل حال فاذا اردت ان تحقق ذلك بلفظ الاحجاب ومعناه فانك اذا ملئت حارا او
قلت بان قد اثبت معنى لاجبا واذا اردت ان تفي بليكن ذلك بلفظ النقي ومعناه فانك اذا
قلت لا حار لم يثبت معنى لاضلا في وجه من الوجوه وكذلك اذا ملئت لاجسما لآخر من قد يكون
غير الحار اذ قد يكون معتدل او قد يكون طبيعة على لا يدخل فيها شيء من هذه الصفات
وان اردت ان تفسر معنى لك التحفظ من مثل هذا ما لا مدع قسما الاجتهاد اما نحن النقي فكني
المئة او شققتش الاقسام كلها قسما قسما والنظر هل فيها فاسد او ابدان في محتمل ومن ما ذكرنا
في شرط وضع حرف النقي في مواضعه وتهمتها بالاسماء والسميات والكلي والجزئية بالوصف
والصفة والكيفية والكيفية والنهي وسائر الشئ ط فانك ان نظرت في طر اصحيا لم تخف عنك
الاحتيا في الاجابات عليك المخارق فملاك ذلك يحزن الله عن رجل اياك ووفيقه لك وذلك
العلم ليس الاستثنائي العالم لا يخفى الاخذ ذلك تدبر خالق العلوم والمعلومات لا اله الا هو
باب الكلام في رتب الجدل كينة المناظرة المؤدية الى غير المناظرة
من حكم الجدال ان لا يكون الا بين اثنين ط الى حقيقة ومزدي بيان اما ان يكون احدهما على اثنين
من اشهر برهان طاع لا يهاجم نفسه ولا يامر قنعهابه وتكون الاخر متوجهة الى حق متمنيا
لنفسه بالحق يحصل له وكالعام في الطلبة خادعا لنفسه مغالط العلة او مغرورا بالحق لا
تدري انه ما يبرح حتى يتسبب فهذا الذي ذكرنا انه على يقين من امر يبرهان طاع يريد ان يوصلك
الى المناظر من الحقيقة مثل ما عندك منها ونجا والآن نحل شك هذا الغالط المخالف والمغالط
ونفصح سن في المغالطة ويدفع شره او يكون احدهما متناظرا قد ساد الثاني لم يقف على بيان
الحقيقة فهو يطلب الحقيقة والوقوف عليها فاذا انفق ان يكون المناظر ان هاك اقلك
مناظرة بل اشبه وقال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذكروا ان الله قد علم ما كنتم تعملون

بشعره في ذلك ما سمع وقال المتقدمون الشعر كذب ولا مبرها منعه الله تعالى نبيه عليه
 السلام فقالوا جل وما علمناه الشعر وما ينبغي له واخبر تعالى انهم يقولون لا يتعلمون وفي
 الآية السلام عن الاكثار منه وانما ذلك لانه كذب الا ما خرج عن حد الشعر فجا مجي الحكم
 والوعظ ومنح النبي عليه السلام واما ما عدا ذلك فان قايله ان يحسب الصدق فقال
 ، اللئيل والنهار نهان والبغل يغل والجان حمار ،
 ، والذئب ذئب والحمة مثله وكلاهما طرلة متفان ،

صار في نصاب من ههنا به ويخرج منه ويدخل في المضاحك حتى اذا كذب اعرق فقال
 ، الشاعرة جمة والابن وبرة الهوى فما يستبين ،
 ، لاثراه الطنون لا طنونا وهو اخفى من ان تراه الطنون ،
 ، قد سمعنا اينه من قرأب فاطلبوا الشعر حيث كل الابن ،
 ، لم يشر انه جليل ولا كن ذاب وصدا فلم تجده المنق ،

حسن وطلع ولكننا نظم فيه مقدار ما يحسن فنقول الشعر ينقسم بلا ثلثة اقسام صناعة
 وطبعا وبراعة والصناعة هي المالبس الجامع للاستيعان والاشارة والتجليق على المعاني
 والكناية عنهما ورب هذا الباب من المقدنين زهير ومن المحدثين جيب والطبع هو الملم
 تقع فيه تكلف وكان لفظه عاميا لافضل فيه عن معناه حتى لو اردتنا التبعين عن ذلك المعنى
 منشور لم مات بأسهل ولا اخصر من ذلك اللفظ ورب هذا الباب من المتقدمين خرب ومن
 المحدثين الحس والبراعة هي التصرف في دقيق المعاني وبعبارة ما في الاكثار فما لا عهد لنا
 بالقول فيه واصابة الشبيهة وتحسين المعنى للطبيعة رب هذا الباب من المتقدمين امرق
 القيس من المتأخرين يجل من القياس الرومي اشعار سائر الناس راجعة الى الناس راجعة الى
 الاسام التي ذكرنا ومركبة منها واما من اراد التمهين في اقسام الشعر وتجذره واثباته
 التصرف في محاسنه فليست في دابة قداسة من جعفر في نقل الشعر وفي كتابي على الجاني فيها
 الكناية والتوسيع والايغاب لهذا المعنى وكون المرشاع ليس ككتبا لكنها جيلة الا
 انه يقوى صاحبها بالتوسيع في قراءة الاشعار وتدبرها واذ قد نكلمنا في الشعر كلام جامع
 لا قسامة وانقصي اربنا ونفرك هذا الحد المسطوح الذي يحد منه من تتبع الطنون وترك
 القين قد كشفنا غايضه وسهلنا مطلبه وكفينا صاحبته شيع الجاهلين وسهولة المعنى

وجه الورقة الأخيرة من الكتاب في النسخة التركية (م).

وَحَمْدُ الْمُتَّقِينَ وَاللَّهُ الشَّكُّ خَالِقُ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ وَلِخَلْقِهِ دَانَا عَابِدُهُ دَانَا مُتَقَرِّبُهُ
 الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ خَاتَمِ أَنْبِيَائِهِ وَرُسُلِهِ وَسَلَّمْ وَسَلَامٌ عَلَى
 كُلِّ نَسَمَةٍ دُرَّتْ فِي الْوَدَّانِ مِنَ الْمُرَّةِ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَسَمَةٍ مِنْ نَسَمَةِ سَيِّدِنَا ابْنِ كَلْبٍ فَتَحَتْهُ مِنْ
 شَيْخَانِ ابْنِ عَبْدِ اللَّهِ الرَّصَافِيِّ الْمَقْرُونَةِ عَلَى ابْنِ مُحَمَّدٍ وَخَطَّ ابْنُ مُحَمَّدٍ عَلَيْهَا بِالْقُرْآنَةِ عَلَيْهِ وَهِيَ أَصْلُ فَرِغَ
 مِنْ تَحْقِيقِهَا بِنَوْمِ الْأَسْنَنِ بَعْدَ صَلَوةِ الظُّهْرِ فِي صَفْرِ سَنَةِ تِسْعٍ وَثَلَاثِينَ وَأَرْبَع مِائَةٍ
 قَالَ لِي الشَّيْخُ أَبُو بَكْرٍ قَالَ لِي الشَّيْخُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ قَالَ لَنَا ابْنُ مُحَمَّدٍ عَلَى ابْنِ عَبْدِ بَنٍ سَعِيدٍ مِنْ حَرَمِ الْعَقِيبِ
 لِلْحَافِظِ قُرَاتٍ خَلَّدَ الْمُنَظِقَ عَلَى ابْنِ عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدٍ الْحَسَنِ الْمَذْهَبِيَّ الطَّبِيبَ رَحِمَهُ اللَّهُ الْمَعْرُوفَ
 بِابْنِ الْكِتَابِيِّ وَمَارَاتُهُ هَذَا الْحَدِيثُ فِي هَذَا الشَّانِ لَا أَكْثَرَ تَضَرُّعًا لَهُ مِنْهُ وَكَانَ قَدْ قَرَأَهُ
 عَلَى ابْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْجَلِيلِ الطَّبِيبِ قَرَأَهُ الْجَلِيلُ بَعْدَ دَعْوَى ابْنِ سُلَيْمٍ حَادِثٍ مِنْ هَرَامِ السَّجَّاتِ فِي بَرْهٍ
 دَاوُدَ عَلَى مَنَاقِبِهِ قَرَأَهُ أَيْضًا عَلَى ثَابِتِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْجَرَجَانِيِّ لَعَدَدِي الْمَلِكِي يَابِي الْقَتَنِ ح وَمَارَاتُ فِي
 خَلْقِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَعْلَمُ بِهَذَا الْعِلْمِ مِنْهُ وَلَا أَحَقُّ لَهُ مِنْهُ وَلَا أَوْسَعُ فِيهِ مِنْهُ فَلَا أَتَهَيَّبُ
 إِلَى دَوْلَةٍ قَدْ تَطَبَّقَ عَلَى الْجَرَجَانِيِّ تَعْدِيمًا عَلَى الْجَرَجَانِيِّ جُزْءًا عَنْهُ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ اعْتِرَافًا
 لِلْجَرَجَانِيِّ بِتَدْنٍ تَمَّ لَهُ وَشَهِدَ قَرَأَتِي لَهُ عَلَى الْجَرَجَانِيِّ وَكَانَ الْجَرَجَانِيُّ قَدْ أَخَذَ هَذَا الْعِلْمَ
 الْحَسَنَ سَهْلًا مِنَ السَّخِّ بِبَعْدِ دَاوُدَ وَاحِدٍ مِنَ الْحَسَنِ سَهْلًا عَنْ مَتَّى أَخْبَرَنِي بِأَنَّهُ سَاكِنٌ الْحَسَنِ
 فِي بَرْهٍ أَحَدًا غَوَامًا بِسَمِّ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تَقْسِيمُ الْفَاعِلِ تَحْرِيضُ الشَّكْلِ فِي الْأَصُولِ اللَّقَطُ هُوَ كَمَا أَخْرَجَ بِهِ الْكَلَامُ
 يُرَادُ بِالْكَلامِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى مَا لَقَطْتَ مِنْ قَوْلِ الْأَلَدِيِّ رَقِيبٌ عَتِيقٌ وَحَدَّثَ عَلَى الْحَقِيقَةِ هُوَ
 مِنْدُوحٌ مِنَ الْمُسْتَقِينَ وَالْأَصْرَاسُ الْجَنَكُ وَالْمَلَقُ الرَّيَّةُ الْخِلَافُ فِي أَيْ شَيْءٍ دَانَ هُوَ نَاحِدٌ
 الْإِنْسَانُ سَلَكًا مِنَ الْقَوْلِ وَالْفِعْلِ وَبِأَخْذٍ غَيْرِهِ سَلَكًا آخَرَ هُوَ لِنَافِعٍ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ
 وَلَا تَنَافَسُوا فِي الْأَفْعَالِ وَلَا تَعَالَى لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا هُوَ
 الْفَرْقُ مَا تَعَالَى لَا تَفْتَقِرُوا إِلَى الْجَمَاعِ فِي اللُّغَةِ هُوَ مَا تَفَقَّرَ عَلَيْهِ أَتَنَ فِصَاعِدًا وَهُوَ الْإِنْفَاقُ
 وَهُوَ جَيْشٌ مُضَافٌ إِلَى مَنْ جَمَعَ عَلَيْهِ دَامَا الَّذِي يَقُومُ بِهِ الْحِجَّةُ فِي الشَّرِيعَةِ فَهُوَ مَا يَسْتَقِينُ
 جَمِيعَ الْمُتَعَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ دَانُوا بِهِ عَنْ بَنِيهِمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَامَا لَمْ يَكُنْ إِجْمَاعًا فِي
 الشَّرِيعَةِ فَهُوَ مَا جُمِعَ لَهُ مِنْهُ بِأَخْذِهِمْ أَوْ سَلَتْ نَعْضُهُ عَنِ الْكَلَامِ فِيهِ السُّبْحَةُ هِيَ

ظهر الورقة الأخيرة في (م)، وفيها خاتمة الكتاب، مع ملحقي في سماع ابن حزم للمنطق.

كان دليل قبل الافلا والجلال انما يقتضي تفسيرين يوجد من بعض احوال والمنفس لفظ بمعناه
 معنى الجمل والامر الزام المأمور عملاً والامر الزام المهي ترك عمل ما والمنفس الواجب والامر
 والامر اشياء مترادفة بمعنى واحد على كل ما استحق باركة اللوم واسم المعصية والامر والمحقق
 والذي لا يجوز والمنوع عبارات مترادفة ايضاً بمعنى واحد على ما استحق فاعله اللوم والمنفس
 والطاعة الزام المأمور بما امر به والامتناع عما نهى عنه والامر يخص على فعل شيء ما وترتيب فيه
 من غير اجاب الفعل هو المتحقق المستحق الاختيار والامتناع وذلك في افعال الخير كلها والكرامة
 حصر على ترك شيء ما من غير اجاب للترك والامتناع وهي الحلال واسطة بين هذين هو ما ليس مخصوصاً
 على تركه ولا على فعله كما في المراتب طهها والقياس عند حكمه لشيء ما يحكم على اخ لا يجامعه
 واشتباؤه به في صفة ما المنع عليها والنية قصد الى العمل بما رادة النفس له واعتقاد النفس
 فيها والشرط تعليق حكمه بما يوجد خارجاً عن رفعه ورفعها النفس والشرعها التبيين والشرع
 ورؤد ان خلافاً لمكان قبله يقتضي به امد لاوك الاستشهاد ورؤد لفظ ايمان بفعل متعين
 اخراج بعض ما اقتضاه لفظ اخر والحال والجزاء لغيره وكل احد من المتكلمين بحجة او امتداد
 انه حجة والاجتهاد بلوغ الجهد في طلب الحق واجتهاد النفس في تفتيشه في مواضع طلبه الى ان
 ما طنت النفس وما يادون برهان الاستحسان ما استهتت النفس وادامتها والاصابة
 الحق والخطا العدد عنه يفرق قصد الى ذلك والعناد القصد الى مخالفة الحق والعمل بمقتضى العلم
 عن النفس الطبيعية صفات في الشيء من حادثة من جعلها على ما هو عليه ولا تعتمد منه الانسداد
 وسقوط ذلك الاسم عنه تتر تفسير الالفاظ بحمد الله تعالى وعونه

كتب هذا الباب بحمد الله تعالى في اصول احكام الدين باللف الشيعي العقيدة الحافظاني
 محمد بن احمد بن سعيد رحمه الله وقرأت هذا على شيخنا ابي بكر الغدادي قال قلنا الشيخ ابن

عبدالله الرضا في ذلك الشيخ ابو محمد بن علي مصنفه رحمهم الله تعالى

كتبه العبد الضعيف الراعي غفور به عز وجل

محمد بن عبد الملك بن عبد العظيم الحلي عن الله

له ولو الذي ولما ينجح وتجميع المسلمين في الحرمة

العلمين صلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم



IZMIR
 İZMİR KÜTÜPHANESİ
 3271
 1795

4

—

حیدر

تجربہ

مختار

(س)

اذ لا يسير الى الكتاب الا بعد الاتفاق على معنى تلك الحروف بلا ضوابط
 الموضوعة عليها بل ان يجوز القول عن اثر المعرفة بها وتوحيدها بالادراك
 الخالق الحق تشديداً وتكراراً واختراعاً من غير علم او حجة عليه ذلك الا انه قد
 ما استلزمه من الحكمة ولا يستلزمه من العلم وهم يسألون ويشاركون في العلم
 فيما هم ما ذكرنا واستعماله في وجوده والافراد للحال الاول الواحد
 بالقوة والقدرة والعلم وانما منابن الحجة في خضع نظامهم
 ويقع **فان من سلك من احكامها ما لا يحق له ان يسلكه**
 فيها من وقوع المستقيبات تحت الاسماء التي انعمت به مع الامم من قبله
 وان اختلفت في اسماءها التي يقع بها التغير عنها اذا الطبعه ولا يفي
 في شي ورثوا كيف يقوم بشار العلم ما من من الرابح في ذلك
 من ذلك ومما لا يحد وتقفوا هذه الامور في ذواتها لا في
 الاشكال فتع الله تعالى بها منفعه عظمه وقرنت بعبداه من قبله
 وذلك لتعبر را ارادة الحكام في منها لتبارك سطحا ليس بها من افهمه
 ويشهد ود المنطق ونحن يقول قول من ينسب الى هذه الفقه الواحد الاول في نسب
 وعصمته ولا يحسن نفسه كولا ولا قوة الابد ولا على الامم من ان من
 الذي احسن ان يعطى طبع عند ربنا تعالى يبارك تلك الكتب لعظم ما لا يمكن
 ان يكون في تلك على كل وقت اربعة النسخه منها في تسعة وجوه تسعة
 حق مكتوب ومما لا يحد وعلم مظلوم وصر المظلوم في ذلك واذا
 الصروف الاربعه قوم حكمو اهل تلك الكتب بان لا يحتوي على الامر في
 للاحتياط في ان تقعوا على معانيها وبطلانها بالانفس هذه هي ما لا يمكن
 الله عز وجل وحكم المقتضون به اذ يقول تعالى لا يحق ما ليس له من العلم
 الشرح والبصر والفتوى اذ لم اؤلفه من عند نفسه دون العلم بما ليس له من
 انكم انكم به علم فلم يحاجوا فيما ليس انتم به علم ومن علم بما ليس له من العلم
 انتم سادون من انما من الاجزاء العظمه في ذلك من انما من العلم بما ليس له من العلم
 من نفوسهم الحائرة الحاكمة قبل التفتت العائله في انما من العلم بما ليس له من العلم

من مقدمة الكتاب في (س)، ص: (٣١٦) من طبعته.

لما فوقه وانما ذكرنا هذه الاشياء لئلا تزداد حيرة عليك والصواب انما ذكرنا انما ذكرنا
انه نوع لما فوقه من الاجناس وخصر لما تحته من الانواع لانها اذا اصبحت الى ما فوقه فالأحسن
ان يسمى باسم غير الذي يستقيم به ثم اذا اصبحت الى ما تحته ليبدلح التسمية وروى عن احمد بن
إسحاق انه قال نوع الانواع الذي ذكرنا فلا يجوز ان يسمى جنسا اصلا لان الجنس
انما يسمى بما كثره نوعين فصاعدا الا الذي يلي الاستحسان فيستلزم

[illegible]

بداية باب جامع الكلام في الأجناس في (س)، ص: (٣٤٣).

النوع لو توهم معاً وما لم يعلم الجنس لا توي لو عده الياس لم يعلم اللون لا يميز
 السواد والخضرة والخمرة وغير ذلك وكذلك لو عده الانسان لم يعلم الحي لانه سمي
 الخيل والدجاج وغير ذلك ولو عده الجنس لعدمت جميع الانواع وهذا انشاء الكلمة
 في المدخل لما علم المنطق والالفاظ الخمسة التي هي الجنس والنوع والفضل والكثرة
 والعرض وهو الذي سمي به الاول ايضاً غوجي واوت فمن جملة رجل سمي ()
 فزوزيوس من اسم صيغ ولحمده رب العالمين كثير الاشريك له ولا حول
 ولا قوة الا بالله العلي العظيم وصلي الله علي محمد عبده ورسوله وسلم تسليماً

بسم الله الرحمن الرحيم وصلي الله علي محمد وعلي آل محمد
 كتاب الاسماء المفردة وهو اول ما يدا به

ارسطاطليس من كتبه وهو المسمى في اللغة اليونانية قاطا غورياس معناه العشر
 المقامات فنقول وبالله التوفيق ان الاسماء التي يقع على كل واحد منها على كثير من
 جماعة اشتجاف فانها يقع تحتها مسمايتها في جميع اللغات اولها على آخرها
 على خمسة اوجه لا تسادس لها اما ان يكون المسمى توافق المسمى الثاني في اسم
 معاً كقولنا فرس وفرس او كقولنا خر وخر فان كل واحد من هذين المسميين يوافق
 الآخر في اسمه لانه لفظ واحد ويوافق في خبره لان كليهما حساس متحرك
 بارادة وكلاهما ايضاً صهيال محدد الاذان مستعمل في الركوب فتوهم منه
 الشريعة في الجرس وهذا النوع يسمى الاسماء المتواطئة وان شئت قلت المنفقة
 والثاني ان يكون المسمى مخالفاً للمسمى في اسمه وحده معاً كقولنا رجل وحصان فان
 احدهما لفظان مختلفان وهذا النوع يسمى الاسماء المختلفة والثالث ان يكون
 المسمى توافق المسمى في اسمه ومخالفاً في خبره كقولنا نصر للظاير بالمبالغ والاسماء
 في الجواهر ياكل الخيف وقولنا البعض ايضاً الفرس كافر الفرس نصر وقولنا
 نصر للحم الذي في السقاء وما اشبه هذا مما هو كثير في اللغة وهذا النوع يسمى
 الاسماء المشتركة ومنها يقع البلاء كثيراً في المناظرة فيلسازع الخفان ويكران
 الجعاش واحد ما يبري معني الاخر يد معني وهذا لا يقع الا في حال بلير او جلاء

والجزيئات منها ولا فرق بالله تعالى التوفيق قد فعله الله على كل ما يشاء
 الخفايا ولا شراف على صحة معاني الكلام اليه فاقه وضروقه من احكام الاخبار
 ومن الاسماء المركبة وبغيت انشاؤه ان شاء الله عز وجل في الهامية التي
 هذا وهو كتاب صناعة البرهان ولا يترك الا الشط من فقههم من موهبة
 من الميثاق والمخبرات والمحصول والمعلوم من المخصوصة ومن الاستعداد
 والرابعة الحاجة اليها وانما هي تمرز وتميز من تحقيق هذا العلم بحقيقة
 جميع وجوهه وانما هذه المسائل التي تركها كانت اول الموضوعات التي
 كقولنا بل رجل مات وترك عشرة بنات متحاضرات وعشرين من بنات
 البنين وبنو البنين بعضهم اسفل من بعض في درج مختلف فمثل هذا
 لا يحتاج اليه لانه لا يسهو والزمان وللغة منهم ونفسهم للذين وكيفية المسائل التي
 التي اذ عليها ابو العباس المبرور في صدر كتابه المختص في الحروف والامور
 ترد على احد ابوابها في كمال ولا في كلامه وكيفية كلام كثير من وجوه العبيد
 كالعبيد والعجائب والتدجيل والاسنان قد من طبع فلهذا في موضوعاته كلها
 تقول في كتابك في علم الاسماء قوله الذي هو جواهره ومفردات في علم الاسماء
 منه من تفسير ذلك الجمل فاد انهم في ذلك وازاد الاعمال والاعراف في بعض
 فانه من تدرب بالوجه زاد ذلك في حقيقة تفاديه العمل بعد الاعمال في بعض
 الانجاذبات كان اذا اراد حوبا لدقته لاس در عين قبال ذلك فاذ احكام
 خلق احدا انما تختص عليه الواحدة والنفس هكذا وبالله التوفيق والامام
 من قبل ومن بعد ثم كتب بيارا رمينيا سر والحدية على ذلك كثيرا كما هو المله
 وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله محمد وسلم تسليما كثيرا آمين
 بسم الله الرحمن الرحيم

لوسايتا

ح
 حوشى

البرهان في الجبر والهندسة
 هذا الجزء من ديواننا هذا جمعنا
 من كتب ارسطاطاليس في المنطق وهو المسمى بالثبوت
 واطبقنا

النافعة الحزبية فقد قدّمنا انما لا تنعكس واذا كان ما قلنا فذلك انما
 من النتيجة صادقة ابدأ فالنتائج كما ذكرنا اربعة عشر تنعكس منها ثمان
 ثلث في الشكل الاول اثنتان منها موجبتان احدهما جزئية والثانية
 كلية والثالثة كلية نافية. والاثنتان في الشكل الثاني اثنتان
 وثلاث في الثالث موجبات فذلك اثنتان وعشرون نتيجة صادقة
 نذكرها قلنا قبل ان القضايا وهي الاخبار تنقسم قسمين فاحدة بشرطية
 فهذه المقامعة قد ذكرنا اقتضاها من الحسد لله والتمسك بالحق والعدل
 والبيان والقوة وهو الذي لا يستهد المرید في كل ذلك ومن كل خير الامنية
 لا اله الا هو فاذ قد اتضح ذلك فليشرع ذكر القسم الثاني
 وهو الشرطية ان شاء الله عز وجل ولا حول ولا قوة الا بالله على ذكره
 ثم السفر الاول من كتاب الترمذ لمحمد المنطق
 وللداخل اليه بالانفاط العامية والامثلة الفقهية تاليف ابي محمد علي
 احمد بن سعيد بن حزام بن غالب الاندلسي رحمة الله عليه والحمد لله على
 ذلك كثير اقاموا الله وصلى الله على النبي محمد وسلم
 وهذا يدو السفر الثاني منه
 بسم الله الرحمن الرحيم من الرحيم اللهم صل على سيدنا محمد وعلى

وسلم
 ثم ما لم يتطوع في وصف الموضوع فمما لا بد من الشرطية هذه
 تنقسم قسمين احدهما معلقة بشرط اخر او اما مقسمة فالمعلقة تنقسم
 قسمين والمعلقة بالجملة تنقسم المتصلة وهي التي تعلق الحكم فيها حكم اخر
 تصح ايجته او بطلان كماله مثال ذلك ان كان من ذني ويوم محض بالغ
 مما ذكر فانه محله ويرجى لكنه يدب فجعله ويرجى فمقتضى شرطية
 مركبة من حكمين لخصاص الزاني والاشافى ضفه ما يمنع به الزاني
 وهو الجلد والرجم فالحكم الاول يستثنى المتقدم وهو قولك

والباطل كثير واما الذي لمحمد الواجب المنع من تحريمه عليه الله فلا
 يجب ان يفرح له الخاص عليه فما اوجبه البرهان وواعلم انه لا فرق بين
 الاقسام الشرعية ومنها ما يوجب له القضايا الطبيعية في مراتب البرهان الذي
 في الخطا في الشرايع واضر واستدقنا داف الدنيا واردي عاقبه في الاخرى واخر
 فيه والاحتياط في تصحيحه واول يترك المسامحة وخطيئتي الصواب وان لا يقدم فيها
 الا على ما اوجبه مقدمات موجودة عن مثلهما الى ان يبلغ اوابيل العقل والحس وما لا يعمل
 "توفيق" وللمحمد ومنه الاستقادة من حصيل مولده والخطا في ذلك كشمه الباطل
 وسفر هذه الحكمة بالنكال في الدبر الاخرة لم يرد وترك الحش وموافق عليه
 واعلم ان المتقدمين سمو المقدمات قياسا فحيل اخواتها القياس من حيل صعبة
 مستطاعة او تفوقوا اسم القياس على التحكم والفسطحة فسموا الحكم
 كما استقر في المذاهب قيدا سموه احكامهم فيما لم يرد فيه نظر الحكم من آخر مما رده
 لصل استبانهما في بعض اوصافها قياسا واستدلالا واجرا للعد في العلل
 فاردوا تفهيم الباطل بان سموه باسم او فعه غيرهم على اللق الواجب كالذي بلغنا عن بعض
 السمرقانية ان اراستحلال اكل خنوس زيادة بان سمها باسم ولد الابل وقد حاشى
 الرسول عليه السلام انه لئن رفقوا لم يستحلوا الحكم لسموها بغير اسمها ولم يوجبوا
 لا شئت على التحريم وقد قلنا قبل انه ليس في العالم شيان الا وهما شبه ما وافتراق
 ما ضرره لا بد من ذلك فان كان التشبيه يوجب استواء الحكم فلحكم بكل ما في العالم حكم
 واجبه وكل ذلك من اجل التشابه في صفة ما ولم كان الاجتناع في التشبيه يوجب
 استواء الحكم ولم يكن الافتراق في التشبيه يوجب اختلاف الحكم فوجب على هذا ايضا ان لا
 الحكم لشيء من اصلا يحكم واجبه لاجل اختلافها في صفة ما وكل ما اخطا وجهه ومؤيد
 في المناقض والاضلال ونهضت باله من ذلك كله ولا حول ولا قوة الا بالله

زيادة من الكلام في بيان السفسطة وسميت الاوائل ما اخذ من مقدمات قاسية
 سفسطة وتحريم منها وجوها كما في بحول الله ان الواجب للعلم وقوته لا الاوه
 واعلم ان المشغب الناصر للباطل اعظم سلاحة الشيطان وذكر في ما باجواب ما
 لا يحب واما باسقاط قسم من الاقسام او اكثر من قسم واما زيادة قسم فاسيد

وذلك كل واحد من أوائل العقل والحس. وأما علم العدد والعقل
 من أوائل العقل. والآن ما علم النجوم فينقسم قسمين أحدهما علم مبيته
 وقطع الكواكب والنسب والقمر والسموات وأقسام العقل وسائر ما هو من الصم
 فقد ماتت راحة العقل والهندسة وأوائل العقل والحس. وأقسام الثاني
 العقل الكلاسيكية. وأقسام العقل الكواكب والشمس والقمر في البروج ومقار
 بعضها بعضاً فإن كانت النجوم تنبئ من هلك صدق والأولس هناك إلا أن
 قوم متقدمين فقط وأما علم البلاغة فعلم ما يذكر في بابها من
 عز وجل. وأما علم العيان فلا يشهد رويته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 وعرفنا من أول العلم وما لك مدرك العلم التوسع في جميع العلوم
 الطبع والمواقف من أجل الحلقه وقد اتسمينا إلى ما أردنا من أحكام القول
 البرهان ونوابه وطائفة شبه به ما ليس برهان. ولحمد لله رب العلمين
 لا شريك له وحسبنا الله ونعم الوكيل

كتاب البلاغة ٥ قد ذكرنا في هذا الباب ونظم النظم فيه كثيراً وقد
 أحكم فيه قولاً من جعفر الكاتب كما ياتسنا وبلغنا حينئذ الغاية هذا
 أحمد بن عبد الله بن شهيد الفخر ذلك كتاباً وهو من المتكئين من علم البلاغة
 الأقربا فيه جليل وقد كنت الساعية فابذل الله انتم من الكتب في
 بالكتب التي ذكرنا عن الأفعال في الكلام في هذا الشأن ولكننا نذكر فيه بالبحار
 خالص وحيل علم ما قد بينه غيرنا من سجعنا ومن سمي لشيء الله عز وجل
 مقول وبالله تعالى شاهد البلاغة قد جلد في اللغات عما قد رما للسفس
 أهل كل لغة من مواضع ألفاظها على المعاني التي تتفق في كل لغة وقد يكون معدود
 في البلاغة ألفاظ مستغربة فإذا الشرائع استعملت لساناً تعد في البلاغة
 ولا استحسنه ونقول البلاغة ما فقهه العامي كفهيم الخاير وكان يلفظ
 يقب له العامي لأنه لا يجد له مثل نظمه ومعناه واستوعب المراد كله
 ولم يزد فيه ما ليس منه ولا حذف مما يحتاج إليه من ذلك المطلوب شيئاً
 وقرب علم الخطاب به فلهذا لوضوحه وتقريره ما نعتد وكثر من المعاني

الف السقم جسمه والانيث وبراءه الهوى في استنبه
 لا تراه الظنوز الا ظنوا وهو اخف من ان تراه الظنوز
 قد سمعنا انبه من قريب فاطلبوا السقم حيث كان الانثى
 لم تعثر ان جليله ولكن ذاب فشفما فلم يجد المنو
 حرق وبلج ولكن انتقم فيه مقدار ما يحسن فقول الشعر ينقسم ثلثة اقسام
 صناعه وطلع وبراءه فالصناعة هي التاليف الجامع للاستعانة بالاشياء
 والتمليق على المعاني والكناية عنها ورتب هذا الباب من المتقدمين زهير بن
 سلمى ومن المحدثين جيب بن اوس والطبيع مؤمل لم يقع فيه تكلف وكذا
 لفظه عاميلا لا يفرقه عن معناه حتى لو اردت التغيير عن ذلك المعنى مشور
 لم ناذر باسهل ولا اذعر من ذلك اللفظ ورتب هذا الباب من المتقدمين جابر
 ومن المحدثين الحسن بن البراءة من التصريف في دقيق المعاني وبعيدها
 والاشعار فمما لا عمل للناس بان قول فيدية اصلية التشبيه وتحسين المعنى
 اللطيف ورتب هذا الباب من المتقدمين امر القيس ومن المتأخرين علي بن
 عباس الرواسي واشعار سبط بن الناس واجعة الالافقسام التي ذكرنا ومرتبة
 في هذا واما من اراد التمهيد في اقسام السقم ومحتارم وافانث انصرف في
 محاسنه فليست في كتاب قدامه بن جعفر بن نقد الشعر وفي كتب ابن علي
 تحاشي فيها قساية التكفيه والديعاب لهذا المعنى وكون امر سقم خواليس
 مكتسبة الكناية جلية الا اننا نقول صاحبها بالتوسيع في الاشعار
 وتذكرها واذا قد تكلمنا في الشعر بلام تخامع لاقسامه وانضوي اربابا فقول
 هذا مؤخذ المنطق الذي يخذ منه الظنوز في ترك التبيين قد كشفنا عما مضى
 وسهلنا مطلبه وكفينا صاحب نشيع الجاهل وشعوذة المتفرج وخيرة
 المتوسمين وانه الشكر خالق الاولين والآخرين فلنختم كتابنا بما بدانا
 به فنقول الحمد لله رب العلمين وصلى الله على محمد وآله ورسوله
 وسلم تسليما بشيرا ثم كان هذا الكتاب في شرح المنطق
 تأليف الامام الاوحد البارع ابن محمد علي بن احمد بن سعيد بن حرم بن غالب
 ابن ضلي بن خلف بن معداز بن يزيد رضوان الله عليه

تراث الجعفر
الكتاب الأول

النَّيْرُبِيُّ إِلَى الْمَنْطِقِ وَمَا خَلَّ النَّيْرُ بِأَلْفَاظِ الْعَامِيَّةِ وَالْمَثَلَةِ الْفَقْهِيَّةِ

تَصْنِيفُ

أَبْنِي مُحَمَّدٍ عَلِيِّ بْنِ جَمَلٍ مُحَمَّدٍ بْنِ أَفْكَالِ السَّيِّ

المتوفى سنة (٤٥٦هـ) عن (٧١) سنة و (١٠) أشهر و (٢٩) يوماً

رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى

دراسة وتقديم

أبي عبد الرحمن ابن عميد الظاهري

تحقيق

عبد الوهاب بن محمد بن عبد الوهاب

رقع

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

[مقدمة]

الحمد لله رب العالمين، بديع السموات والأرض وما بينهما، ذي (١٣) العرش المجيد، الفعال لما يريد، وصلّى الله على محمد عبده، وخاتم أنبيائه، ورسوله إلى عباده - مِنَ الأنفس الحيّة القابلة للموت، من الإنس والجن - بالدين الذي اختبرهم به، لِيُسْكِنَ الْجَنَّةَ التي هي دار النعيم السرمديّ مَنْ أطاعه، ويُدْخِلَ النَّارَ التي هي محلّ العذاب الأبديّ مَنْ عصاه. وما توفّقنا إلا بالله - تعالى -، ولا حول ولا قوّة إلا به - عزّ وجلّ -.

أما بعد: فإنّ الأوّل الواحد الحقّ الخالق لجميع الموجودات دونه؛ يقول في وحيه الذي آتاه نبيّه وخليفه المقدّس: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [الزمر: ٦٢]، وقال - تعالى -: ﴿وَنَسْكَرُ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [آل عمران: ١٩١] مُثْنِيًا عليهم، وقال - تعالى -: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾ ① ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ﴾ ② ﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ ③ ﴿[الرحمن: ١ - ٤]، وقال - تعالى -: ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾ ④ ﴿الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾ ⑤ ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا﴾ (١٤) لَمْ يَعْلَمْ ⑥ [العلق: ٣ - ٥]؛ فهذه الآيات جامعة لجميع وجوه (١) البيان الذي امتنّ به - عزّ وجلّ - على الشاكرين مِنْ خَلْقِهِ وَفَضْلِهِمْ به على سائر الحيوان، فضلاً منه - تعالى - يؤتاه مَنْ يشاء، والله ذو الفضل العظيم. ووجدناه - عزّ وجلّ - قد عدّد في عظيم نِعَمِهِ على مَنْ ابتدأ اختراعه

(١) س: جامعة لوجوه.

من التَّوَعُّدِ الإنسِيَّ تعلِيمَه (أَسْمَاءُ) الْأَشْيَاءِ؛ فَقَالَ - تَعَالَى - : ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]، وهذا هو الَّذِي بَانَثَ بِهِ الْمَلَائِكَةُ وَالْإِنْسُ وَالْجِنُّ مِنْ سَائِرِ النَّفُوسِ الْحَيَّةِ، وَهُوَ الْبَيَانُ عَنْ جَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ^(١) - عَلَى اخْتِلَافِ وَجُوهِهَا، وَتَبَايُنِ^(٢) مَعَانِيهَا، الَّتِي مِنْ أَجْلِ اخْتِلَافِهَا وَجِبَ أَنْ تَخْتَلَفَ أَسْمَاؤُهَا - وَمَعْرِفَةُ وَقُوعِ الْمُسَمَّيَاتِ تَحْتَ الْأَسْمَاءِ، فَمَنْ جَهِلَ مَقْدَارَ هَذِهِ النُّعْمَةِ عِنْدَ نَفْسِهِ، وَسَائِرِ نَوْعِهِ، وَلَمْ يَعْرِفْ مَوْقِعَهَا لَدَيْهِ؛ لَمْ يَكُنْ يَفْضِلُ الْبَهَائِمَ إِلَّا بِالْصُّورَةِ. فَلِلَّهِ الْحَمْدُ عَلَى مَا عَلَّمَ وَآتَى، لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ. وَمَنْ لَمْ يَعْلَمْ صِفَاتِ الْأَشْيَاءِ الْمُسَمَّيَاتِ، الْمَوْجِبَةِ لَافْتِرَاقِ أَسْمَائِهَا وَيَحْدُ كُلِّ ذَلِكَ بِحُدُودِهِ^(٣)؛ فَقَدْ جَهِلَ مَقْدَارَ هَذِهِ النُّعْمَةِ النَّفِيسَةِ، وَمَرَّ عَلَيْهَا غَافِلًا عَنْ مَعْرِفَتِهَا، مُعْرِضًا عَنْهَا، وَلَمْ يَخْبُ خِيَبَةً يَسِيرَةً بَلْ جَلِيلَةً جَدًّا.

فَإِنْ قَالَ جَاهِلٌ: فَهَلْ تَكَلَّمَ أَحَدٌ مِنَ السَّلَفِ الصَّالِحِ فِي هَذَا؟

قِيلَ^(٤) لَهُ: إِنَّ هَذَا الْعِلْمَ مُسْتَقَرٌّ فِي نَفْسِ كُلِّ ذِي لُبٍّ، فَالذَّهْنُ الذَّكِيُّ وَاصِلٌ بِمَا مَكَّنَهُ اللَّهُ - تَعَالَى - (فِيهِ) مِنْ سَعَةِ الْفَهْمِ؛ إِلَى فَوَائِدِ هَذَا الْعِلْمِ، وَالْجَاهِلُ مَتَسَكِّعٌ كَالْأَعْمَى حَتَّى يُنَبَّهَ عَلَيْهِ، وَهَكَذَا سَائِرُ الْعُلُومِ. فَمَا تَكَلَّمَ أَحَدٌ مِنَ السَّلَفِ الصَّالِحِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ - فِي مَسَائِلِ النَّحْوِ، لَكِنْ لَمَّا فَشَا جَهِلَ النَّاسُ بِاخْتِلَافِ الْحَرَكَاتِ الَّتِي بِاخْتِلَافِهَا تَخْتَلَفُ الْمَعَانِي فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ؛ وَضَعَ الْعُلَمَاءُ كِتَابَ النَّحْوِ، فَرَفَعُوا إِشْكَالًا عَظِيمًا، وَكَانَ ذَلِكَ مُعِينًا عَلَى الْفَهْمِ لِكَلَامِ اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ -، وَكَلَامِ نَبِيِّهِ ﷺ، وَكَانَ مَنْ جَهِلَ ذَلِكَ نَاقِصَ الْفَهْمِ عَنْ رَبِّهِ - تَعَالَى -، فَكَانَ هَذَا مِنْ فَعْلِ الْعُلَمَاءِ حَسَنًا وَمَوْجِبًا لَهُمْ أَجْرًا. وَكَذَلِكَ الْقَوْلُ فِي تَوَالِيفِ الْعُلَمَاءِ كَكِتَابِ اللُّغَةِ، وَكَذَلِكَ الْقَوْلُ - أَيْضًا - فِي تَوَالِيفِ كِتَابِ الْفَقْهِ؛ فَإِنَّ^(٥) السَّلَفَ الصَّالِحَ غَنَوْا عَنْ ذَلِكَ - كُلَّهُ -

(١) م: المرادات.

(٢) س: وبيان.

(٣) س: بحدودها.

(٤) م: فقل.

(٥) س: وكذلك القول في تواليف كتب العلماء في اللغة والفقه؛ فإن. والمثبت من (م) لكن فيه: وإن.

بما أبانهم الله تعالى به مِنَ الْفَضْلِ ومشاهدة الثبوة، وكانَ مَنْ بعدهم فقراءَ إلى ذلك - كله -، يُرى ذلكَ حِسًّا، وَيُعْلَمُ نَقْصُ مَنْ لم يطالع هذه العلوم، ولم يقرأ هذه الكتب؛ وأَنَّهُ قَرِيبُ النُّسْبَةِ من البهائم، وكذلكَ هذا العلم؛ فَإِنَّ مَنْ جَهِلَهُ خَفِيَ عَلَيْهِ بناءُ كلامِ الله - تعالى - مع كلامِ نَبِيِّهِ ﷺ، وجازَ عَلَيْهِ الشُّغْبُ جَوَازًا لا يَفْرُقُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْحَقِّ، ولم يَعْلَمْ دِينَهُ إِلَّا تَقْلِيدًا، وَالْمُقَلَّدُ مَذْمُومٌ، وَبِالْحَرَى إِنْ سَلِمَ مِنَ الْحَيْرَةِ، نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْهَا. فلهذا ولما^(١) نذكره بعد هذا - إن شاء الله تعالى - وَجِبَ الْبِدَارُ إِلَى تَأْلِيفِ هَذَا الْعِلْمِ، وَالتَّعَبُ فِي شَرْحِهِ وَبَسْطِهِ^(٢)؛ بِحَوْلِ اللَّهِ وَقُوَّتِهِ، فنقول وبالله - تعالى - نستعين:



[مراتبُ البيان]

إِنَّ جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ الَّتِي أَحْدَثَهَا الْأَوَّلُ، الَّذِي لَا أَوَّلَ عَلَى الْإِطْلَاقِ سِوَاهُ، وَقَسَمَهَا الْوَاحِدُ الَّذِي لَا وَاحِدَ عَلَى التَّصْحِيحِ حَاشَاهُ، وَاخْتَرَعَهَا الْخَالِقُ الَّذِي لَا خَالِقَ عَلَى الْحَقِيقَةِ إِلَّا إِيَّاهُ؛ فَإِنَّ مَرَاتِبَهَا فِي وَجْهِ الْبَيَانِ أَرْبَعَةٌ، لَا خَامِسَ لَهَا أَصْلًا، وَمَتَى نَقْصُ^(٣) مِنْهَا جُزْءٌ وَاحِدٌ؛ اخْتَلَّ مِنَ الْبَيَانِ بِمَقْدَارِ ذَلِكَ النَّقْصِ.

فَأُولَ ذَلِكَ: كَوْنُ الْأَشْيَاءِ الْمَوْجُودَاتِ حَقًّا فِي أَنْفُسِهَا، فَإِنَّهَا إِذَا كَانَتْ حَقًّا فَقَدْ أُمَكَّنَتْ اسْتِبَانَتَهَا، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا مُسْتَبِينٌ - حِينَئِذٍ - مَوْجُودٌ.

فهذه أولى مراتب البيان؛ إذ ما لم يكن موجودًا فلا سبيلَ إلى استبانته.

والوجه الثاني: بيانها عند مَنْ استبانها، وانتقال أشكالها وِصَفَاتِهَا إِلَى نَفْسِهِ،

(١) س: وما.

(٢) قد ناقشْتُ المصنَّف - رحمه الله - فيما تقدَّم في «مقدمة التحقيق» ص ٢٥٣، فيما أورده هنا من الحجج الواهية على وجوب الاشتغال بعلم المنطق، وبيَّنت مواطن الخلل فيها. فينبغي التنبيه لذلك، وبالله التوفيق.

(٣) س: وإن تناقص.

(٩٦) واستقرارها فيها بمادة العقل الذي فُضِّلَ به النَّاطِقُ^(١) من النفوس، وتمييزه لها على ما هي عليه، إذ مَنْ لم يَبِنْ له الشَّيْءُ لم يصحَّ له عِلْمُهُ ولا الإخبارُ عنه.
فهذه المرتبةُ الثانيةُ مِنْ مراتب البيان.

والوجه الثالث: إيقاع كلمات مؤلفات من حروف مقطعات، مَكَّنَ الحكيمُ القادرُ لها المخارجَ مِنَ الصُّدُرِ، والخلقِ، وأنايب الرُّثَّةِ، والحنكِ، واللسانِ، والشَّفَتَيْنِ والأسنانِ، وهياً لها الهواءَ المندفعَ بقرع اللسانِ إلى صُمُخٍ^(٢) الآذانِ، فتوصلُ بذلك نَفْسَ المتكلمِ مثل ما قد استبانته، واستقرَّ فيها؛ إلى نَفْسِ المخاطَبِ، وتنقله إليها بصوتٍ مفهومٍ بقبول الطَّبعِ منها لِلُّغَةِ اتِّفَاقاً عليها، فتستبينُ من ذلك ما قد استبانته نفسُ المتكلمِ، ويستقرُّ في نَفْسِ المخاطَبِ؛ مثل ما قد استقرَّ في نفسِ المتكلمِ، ويخرج^(٣) إليها بذلك مثل ما عندها، لُطْفاً من اللطيفِ الخبيرِ، لِيُنْتِجَ لها ما وَهَبَ^(٤) من هذه الخاصَّةِ الشَّريفةِ، والقوَّةِ الرَّفيعةِ، والطَّبيعةِ الفاضلةِ، المقربةِ لِمَنْ استعملها في طاعته إلى فوز الأبدِ برضاه والخلود في جنَّته؛ نتيجةً يَبِينُ بها^(٥) من البهائم التي لا ثوابَ ولا عقابَ عليها، والتي سَخَّرَها لنا في جملة ما سَخَّرَ، ودَلَّلَها لِحُكْمِنَا مع ما دَلَّلَ، إذ خلقَ لنا ما في السَّمَاوَاتِ والأَرْضِ، إلَّا ما حمى عَنَّا، واستثنى بالتَّحريمِ علينا، فَلَلهُ الحمدُ والشُّكرُ مِنَّا، والسَّمْعُ والطَّاعةُ علينا، وَمِنْ فَضْلِهِ تَثْمِيمُ ذلك لنا بَمَنِّهِ وَطَوْلِهِ، قَالَ اللهُ - تعالى -: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤].

فهذه المرتبةُ الثالثةُ من مراتب البيان.

والوجه الرابع: إشاراتُ تقعُ باتِّفَاقٍ، عُمِدَتُها تخطيطُ ما استقرَّ في النَّفْسِ (٩٧) من البيان المذكورِ، بخطوطٍ متباينةٍ، ذاتِ لونٍ يخالفُ لونَ^(٦) ما تُخطُّ فيه،

(١) س: العاقل.

(٢) صمخ: جمع صماخ، وهو ثقب الأذن. وفي س: (سمخ) وهو لغة فيه.

(٣) س: وخرج.

(٤) س: لينتج لما وهب لنا. ولفظة لينتج لم يعجم منها إلا التاء في النسخة (س).

(٥) م: تبين.

(٦) م: مخالف للون.

مُتَّفَقٌ عَلَيْهَا بِالصَّوْتِ - الْمُتَقَدِّمُ ذَكَرَهُ -، فَيَسْمَى ذَلِكَ كِتَابًا، تَمَثُّلُهُ الْيَدُ الَّتِي هِيَ آلَةٌ لَذَلِكَ. فَتَبْلُغُ بِهِ نَفْسُ الْمُخَطَّطِ مَا قَدْ اسْتَبَانَتْهُ إِلَى النَّفْسِ الَّتِي تَرِيدُ أَنْ تَشَارِكَهَا فِي اسْتِبَانَةِ مَا قَدْ اسْتَبَانَتْهُ، فَتُوصِلُهَا إِلَيْهَا الْعَيْنُ، الَّتِي هِيَ آلَةٌ لَذَلِكَ، وَهِيَ فِي الْأَفْطَارِ الْمُتَبَاعِدَةِ، وَعَلَى الْمَسَافَاتِ الْمُتَنَائِيَةِ الَّتِي يَتَفَرَّقُ الْهَوَاءُ الْمَسْمَى صَوْتًا قَبْلَ بُلُوغِهَا، وَلَا يُمْكِنُ تَوْصِيلُهُ إِلَى مَنْ فِيهَا؛ فَتُعَلِّمُهَا بِذَلِكَ دُونَ مَنْ يَجَاوِرُهَا فِي الْمَحَلِّ مِمَّنْ لَا تُرِيدُ إِعْلَامَهُ. وَلَوْلَا هَذَا الْوَجْهَ، مَا بَلَّغْتُ إِلَيْنَا حِكْمَ الْأَمْوَاتِ عَلَى أَبَادِ الدُّهُورِ، وَلَا عَلَّمْنَا عُلُومَ الذَّاهِبِينَ عَلَى سَوَالِفِ الْأَعْصَارِ، وَلَا انْتَهَتْ إِلَيْنَا أَخْبَارُ الْأُمَمِ الْمَاضِيَةِ، وَالْقُرُونِ الْخَالِيَةِ.

وتندرج في هذا القسم أشياء تُبَيَّنُ وليست بالفاشية، فمنها: إشارات باليد فقط، ومنها إشارات بالعين أو ببعض الأعضاء، وقد يمكن أن يؤدي البيان بمذاقات، فمن ذلك^(١) ما يدرك الأعمى بها البيان، /ومنها ما لا يدركه إلا المبصر، إلا أنها - حاشا الخط - لا يدرك بها البيان /إلا الحاضر وحده على حسب ما يُتَّفَقُ عليه مع المشير بذلك إليه.

فهذه المرتبة الرابعة من مراتب البيان؛ إذ لا سبيل إلى الكتاب إلا بعد الاتفاق على تمييز تلك الخطوط بالأصوات الموقفة^(٢) عليها، قدرة^(٣) عجزت العقول عن أكثر /من/ المعرفة بها، وتوَحَّدَ الْأَوَّلُ الْوَاحِدُ الْخَالِقُ الْحَقُّ بِتدبير ذلك واختراعه دُونَ عِلَّةٍ أَوْجَبَتْ (عليه) ذلك، إِلَّا أَنَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ، وَلَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ، وَهُمْ يُسْأَلُونَ^(٤). وصارت نهاية الفضائل فينا^(٥) فهم ما ذكرنا، واستعماله في وجوهه، والإقرار للخالق الأول الواحد الحق بالقوة والقدرة والعلم؛ وأنه مبين لخلقهِ في جميع صفاتهم.

(١) م: هذه.

(٢) ضبطت في (م) بتشديد القاف، وله - بفتح - وجه.

(٣) س: ندرة.

(٤) تضمين لقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِحِكْمٍ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ﴾ [الرعد: ٤١]، وقوله سبحانه: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]. [وتقدّم الردُّ على المصنّف رحمه الله في نفيه تعليل أفعال الله تعالى، فراجع: ص ٢٢٩ وما بعدها].

(٥) س: فيها.

فإنَّ مَنْ سَلَفَ من الحكماء - قَبْلَ زماننا - جمعوا كُتُبًا رَتَّبوا فيها فروقَ وقوع المسمَّيات تحتَ الأسماء الَّتِي اتَّفقت جميع الأُمَم في معانيها، وإنَّ اختلفت في أسمائها الَّتِي يقع بها التَّعبير عنها، إذ الطَّبيعة واحدةٌ، والاختيار مختلف شتَّى، ورَتَّبوا كيف يقومُ بيان المعلومات من تراكيب هذه الأسماء، وما يصحُّ من ذلك وما لا يصحُّ، وثَقَّفوا^(١) هذه الأمور، فحدَّوا في ذلك حدودًا ورفعوا الإشكالَ، فنفَع الله - تعالى - بها منفعةً عظيمةً، وقَرَّبَتْ بعيدًا، وسَهَّلَتْ صَعْبًا، وذَلَّلَتْ عزيزًا^(٢)، فمنها كُتُبُ أرسطاطاليس الثمانية المجموعة في حدود المنطق^(٣).



- (١) أي: حدَّقوا وفهموا. وفي س: (وثَقَّفُوا) أي: تَبَّعُوا وبحثوا.
 - (٢) م: وعَرَّا. وفي س بعدها: إرادة الحقائق. ولا وجود لها في م.
 - (٣) الكتب الثمانية هي:
 - ١ - المقولات (The Categories): وسماه ابن حزم: الأسماء المفردة.
 - ٢ - العبارة (The Hermeneutics): وسماه: كتاب الأخبار.
 - ٣ - القياس، أو التحليلات الأولى (The Prior Analytics).
 - ٤ - البرهان، أو أنولوطيقا الثاني (The Posterior Analytics).
 - ٥ - الجدل، أو المواضع الجدلية (The Topics).
 - ٦ - السفسطة، أو الحكمة المموَّهة (The Sophistic). وهذه الكتب الأربعة جمعها ابن حزم في (كتاب البرهان).
 - ٧ - الخطابة (The Rhetoric): وجعله ابن حزم: كتاب البلاغة.
 - ٨ - الشَّعر (The Poetic).
- وهذه الكتب مجموعة تسمَّى: (الأورغانون)، وقد نشر الدكتور عبد الرحمن بدوي الترجمة العربية القديمة لها، باسم: «منطق أرسطو» (دار القلم، بيروت: ١٩٨٠م). وانظر ما كتبه روبر بلانشي في «المنطق وتاريخه» ص: ٣٧ - ٤٢، حول تاريخ تأليف ونقل وجمع هذه الكتب.

[مواقف الناس من علم المنطق]

ونحنُ نقولُ - قولٌ من يرغبُ إلى خالقه الواحدِ الأولِ في تسديده وعصمته، ولا يجعلُ لنفسه حولاً ولا قوّةً إلّا به تعالى، ولا يعلمُ إلّا ما علّمه -: إنّ من البرِّ الذي ناملُ أن نغتبط به عند ربنا - تعالى - بيانُ تلك (الكتب)، لعظيمِ فائدتها، فإنّا رأينا الناس فيها على ضروبٍ أربعةٍ: الثلاثة منها خطأً بشيعٍ، وجورٌ شنيعٍ، والرابعُ حقٌّ مهجورٌ، وصوابٌ مغمورٌ، وعِلْمٌ مظلومٌ؛ ونَضُرُّ المظلومَ فرضٌ وأجرٌ.

فأخذُ الضُّروبِ الأربعة: قومٌ حَكَمُوا على تلك الكتب بأنها محتوية على الكفر وناصرةٌ للإلحاد، دونَ أن يقفوا على معانيها أو يطالعوها بالقراءة. هذا وَهُمْ يتلونُ قولَ الله - عزَّ وجلَّ - وَهُمْ المقصودون^(١) به إذ يقول - تعالى -: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ٣٦]، وقوله - تعالى -: ﴿هَاتِنَا هَؤُلَاءَ حَبَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾ [آل عمران: ٦٦]، وقوله - تعالى -: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [النمل: ٦٤].

فأرأينا مِن الأجرِ الجزيلِ العظيمِ في هذه الطائفةِ إزالةَ هذا الباطلِ من نفوسهم الجائرةِ الحاكمةِ قبل التَّشْيِيتِ، القائلةِ دونَ علمٍ، القاطعةِ بغيرِ برهانٍ ورفعِ المآثمِ الكبيرِ عنهم بإيقاعهم هذا الظَّنَّ الفاسدَ على قومٍ^(٢) برآءِ ذوي ساحةٍ سالمةٍ، وبشرةٍ نقيّةٍ، وأديمٍ أملَسٍ ممّا قَرَفُوهُم بِهِ. وقد قال رسولُ الله ﷺ - الواسطةُ بيننا وبين الواحدِ الأولِ -: «مَنْ قَالَ لِأَخِيهِ: يَا كَافِرُ! فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدَهُمَا»^(٣).

فنحنُ نرجو من خالقنا أن نكونَ (مِمَّن) يَضْرِبُ لنا في كَشْفِ هذه الغُمةِ بنصيبٍ وافرٍ نُنْتَفِعُ به جدًّا يومَ فَقَرِنَا إلى الحسناتِ، وحاجتنا إلى

(١) م: المقصودون.

(٢) م: أقوام.

(٣) أخرجه البخاري (٦١٠٤)، ومسلم (٦٠).

النَّجَاةَ بَأَنفُسِنَا مِمَّا يَقَعُ فِيهِ الْآثِمُونَ، وَأَنْ يُيسِّرَنَا لِسُنَّةٍ حَسَنَةٍ نَشَارِكُ مَنْ تَصَرَّفَ بَعْدَنَا مَا كُنَّا السَّبَبَ فِي عِلْمِهِ إِيَّاهُ؛ /مِنْ/ أَجْرِهِ، دُونَ أَنْ يَنْقُصَ^(١) مَنْ أَجْرَهُ شَيْءٌ، فَهَكَذَا وَعَدَنَا الْوَاحِدُ^(٢) الْأَوَّلَ عَلَى لِسَانِ رَسُولِهِ ﷺ^(٣).

فهؤلاء ضرب.

وَالضَّرْبُ الثَّانِي: قَوْمٌ يَعُدُّونَ هَذِهِ الْكُتُبَ هَذِيانًا لَا يُفْهَمُ، وَهَرَاءَ مِنَ الْقَوْلِ، وَهَذَرًا مِنَ الْمُنْطَقِ.

وبالجملة؛ فأكثر النَّاسِ سَرَاخٌ إِلَى مَعَادَاةِ مَا جَهِلُوهُ، وَذَمٌّ مَا لَمْ يَعْلَمُوهُ، وَهَمٌّ كَمَا قَالَ الصَّادِقُ - عَلَيْهِ السَّلَامُ -: «النَّاسُ كِلَابِلٌ مِثَّةٌ لَا تَجِدُ فِيهَا رَاحِلَةً»^(٤). فرأينا - أيضًا - أَنَّ مِنْ وَجُوهِ الْبِرِّ إِفْهَامَ مَنْ جَهِلَ هَذَا الْمَقْدَارَ الَّذِي نَصَبْنَاهُ عَلَى فَضْلِهِ أَوَّلًا، وَلَعَمْرِي! مَا ذَلِكَ بِقَلِيلٍ، إِذْ بِالْعِلْمِ بِهَذَا الْمَعْنَى بِنَّا عَنِ الْبَهَائِمِ، وَفَهَمْنَا مَرَادَ الْبَارِي - عَزَّ وَجَلَّ - فِي خُطَابِهِ إِيَّانَا.

(١) م: ينتقص.

(٢) س: الخالق.

(٣) يشير إلى قوله ﷺ: «مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا، وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَجُورِهِمْ شَيْءٌ، وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً؛ كَانَ عَلَيْهِ وَزْرُهَا، وَوَزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ بَعْدِهِ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ» رواه مسلم (١٠١٧)، وللحديث قِصَّةٌ. وراجع في فقهه: «الإعتصام» للإمام الشَّاطِبِي ٢٢٧/١ - ٢٣٧.

والمصنَّفُ مأجور - إن شاء الله - على حسن نيَّته وقصده، ولكن الأمر ليس كما ظنَّه، بل إدخال علوم اليونان أهل الحيرة والشرك والأوثان في علوم أهل الإسلام؛ كان وما زال من أعظم أسباب الشرِّ والبدعة والضلال، يعلم هذا كل من علم حقيقة دعوة النبي ﷺ ومنهجها، وأسسها ومقاصدها، وهي إنما تعلم بمعرفة ما كان عليه مَنْ عَلَّمَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ وربَّاهم؛ أعني صحابته الكرام الأخيار رضي الله عنهم، ومن جاء بعدهم من تلامذتهم وأتباعهم من السلف الصالح وأئمة السنة والحديث. وابن حزم - رحمه الله - يحبُّهم، ويواليهم، ويتنسب إليهم، ويتسكك بسبيلهم في الجملة، ولكنه لا يعلم حقيقة منهجهم ومذهبهم وقولهم، فينحرف عنهم، ويخرج إلى هذه الأقوال الفاسدة، والدعاوى السقيمة. والمعصوم من عصمه الله تعالى.

(٤) أخرجه البخاري (٦٤٩٨)، ومسلم (٢٥٤٧).

والضرب الثالث: قوم قرأوا هذه الكتب المذكورة بعقول مدخولة، وأهواء مؤوفة، وبصائر غير سليمة، وقد أشربت قلوبهم حب الاستخفاف، واستلنوا مركب العجز، واستوثقوا نقل الشرائع^(١)؛ وقبلوا قول الجهال: إنها كتب إلحاد. فمروا عليها مرًا لم يفهموها، ولا تدبروها، ولا عقّلوها، فوسموا أنفسهم بفهمها، وهم أبعد الناس عنها، وأنّاهم عن درايتها، وكان ما ذكرنا زائدًا في تليس أمر هذه الكتب، ومنفّرًا عنها؛ فقوي رجاؤنا في أنّا ببيان ما نبّئنا منها نكون السبب في هداية من سبقت له الهداية في علم الله - عز وجل -، فيفوز بالخط الأعلى، ويحوز القسّم الأسنى إن شاء الله - عز وجل -.. ولم نجد أحدًا^(١٠٠) قبلنا انتدب لهذا، فرجونا ثواب الله - عز وجل - وأملنا عونه - تعالى - في ذلك.

والضرب الرابع: قوم نظروا فيها بأذهان صافية، وأفكار نقيّة من الميل، وعقول سليمة؛ فاستناروا بها، ووقفوا على أغراضها، فاهتدوا بمنارها، وثبتت التوحيد عندهم ببراهين ضرورية لا محيد عنها، وشاهدوا انقسام المخلوقات، وتأثير الخالق فيها، وتذبيره إيّاها، ووجدوا هذه الكتب الفاضلة؛ كالرفيق الصالح، والخفير^(٢) النصيح، والصديق المخلص الذي لا يُسلم عند شدة، ولا يفتقده صاحبه في مضيق إلا وجدّه معه. فلم يسلكوا شغبًا من شعاب العلوم إلا وجدوا منفعة هذه الكتب أمامهم ومعهم، ولا طلّعوا نبيّة من ثنايا المعارف إلا أحسّوا بفائدتها غير مفارقة لهم، بل ألّفوها تفتح لهم كلّ مُستغلق، وتُليح إليهم كلّ غامض في جميع العلوم، فكانت لهم كالَمَيْلَق^(٣) للصيّرفي، والأشياء التي فيها الخواص لتجلية مخصّوصاتها^(٤).

(١) [س: (واستوبوا نقل الشرع). والوبأ: الطاعون أو كل مرض عام. يقال: استوبأت الماء والبلد وتوبأته، أي: استوخمته. انظر: «القاموس المحيط» (مادة: وبأ). ومراد المصنّف - رحمه الله - أن هذا الصنف من الناس لم ينتفع بنقل الشرائع، بل صار ذلك مُمرضًا لعقولهم، ومُفسدًا لأفهامهم].

(٢) م: والحفير. والخفير: المجير.

(٣) س: الميّدق. م: الميّدق. والمثبت من (ع) وقال: والميلق: وعاء لتمليس الذهب (انظر: ملحق المعجمات لدوزي ٦٣٨/٢).

(٤) في كلام المصنّف هنا مبالغة وتهويل، وقد ردّذت عليه فيما تقدّم، ص: (٢٥٣).

[منهج التصنيف وغرضه]

فلما نظرنا في ذلك وجدنا من بعض الآفات^(١) الدّاعية إلى البلايا التي ذكرنا، تعقيد الترجمة فيها، وإيرادها بألفاظ غير عاميّة، ولا فاشية الاستعمال، وليس كل فهم تصلح له كل عبارة، فتقرّبنا إلى الله - عزّ وجلّ - بأن نورد معاني هذه /الكتب/ بألفاظ سهلة سبّطة، يستوي - إن شاء الله عزّ وجلّ - في فهمها العامي والخاصي، والعالم والجاهل؛ حسب إدراكنا، وما منحنا خالقنا - تبارك وتعالى - من القوّة والتّصوّف. وكان السّبب الذي حدّا من سلف من المترجمين إلى إغماض الألفاظ وتويعيرها وتخشين المسلك نحوها؛ الشّحّ منهم بالعلم والضّنّ به.

وقد^(٢) يقع لنا أن طلاب العلم - يومئذٍ - والرّاعبين فيه؛ كانوا كثيرًا ذوي جِزْصِ قَوِيٍّ، فأما الآن وقد زهد النّاس فيه /زهّدًا ليته سلّم أهله منهم، بل قد أذاهم زُهدهم فيه/ إلى إيذاء^(٣) أهله، ودَغْرهم^(٤)، ومطالبتهم، والثّيل منهم، ولم يقنع الجاهل بأن يُترك وجْهله، بل صار داعيةً إليه، وناهيًا عن العلم بفعله وقوله، وصاروا كما قال حبيب بن أوس (الطائي في وصفهم)^(٥):

عَدَوْا وَكَأَنَّ الْجَهْلَ يَجْمَعُهُمْ بِهِ أَبْ وَذَوُ الْآدَابِ فِيهِمْ نَوَافِلُ

فإنّ الحظّ لمن آثر العلم وعرف فضله؛ أن يسهّله جهده، ويقرّبه بقدر طاقته، ويخفّفه ما أمكنه. بل لو أمكنه أن يهتف به على قوارع طُرُق المارّة، ويدعو إليه في شوارع السّابلة، وينادي عليه في مجامع السيّارة، بل لو تيسّر

(١) م: من بعض اللغات.

(٢) س: ولقد.

(٣) م: أذى.

(٤) دَغْره بذعره دَعَرًا، وأذعره: أفزعه وصيّره إلى الدّعر وهو: الخوف والفرع. انظر: «اللسان» (مادة: دَعَر).

(٥) هو أبو تمام والبيث في ديوانه: ٢٥٦ (شرح محيي الدين الخياط).

له أَنْ يَهَبَ الْمَالَ لطلّابه، وَيُجَرِّي^(١) الْأَجُورَ لِمُقْتَنِيهِ^(٢)، وَيُعْظِمَ الْأَجْعَالَ (عليه) للباحثين عنه، وَيُسْنِي مراتبَ أهليه، صابراً في ذلك على المشقّة والأذى؛ لكانَ ذلكَ حظّاً جزيلاً، وعملاً جيّداً، وسعيّاً (مشكوراً) كريماً، وإحياءً للعلم؛ وإلاً فقد دَرَسَ وطمس، وبَلِيَ وخَفِيَ؛ إلاً تحلّة القَسَمِ، ولم يبقَ منه إلا آثارٌ لطيفةٌ، وأعلامٌ دائرة، والله المستعان.



[شرط الانتفاع بمادّة الكتاب]

ورأينا هذه الكتب كالّدواء القويّ؛ إن تناولها ذو الصّحة المستحكّمة، والطّبيعة السّالمة، والتّركيب الوثيق، والمزاج الجيّد؛ انتفع به وصفّى بِنِيَّتِهِ، وأذهبَ أخلاطه، وقوّى حواسّه، وعدّلَ كِيفِيَّاتِهِ. وإن تناولها العليل المضطّربُ المزاج، الواهي التّركيب؛ أتى عليه، وزادَهُ بلاءً وربّما أهلكه وقتله. وكذلك هذه الكتب إذا تناولها ذو العقل الذّكيّ، والفهم القويّ؛ لم يَغْدُمَ - أينَ تقلّبَ، وكيفَ تصرّفَ - منها نفعاً جليلاً، وهدياً منيراً، وبيّاناً لائحاً، وتُجَحّا في كلّ علم تناولها، وخيراً في دينه ودنياه. وإن أخذها ذو العقل السّخيف أبطلتها، أو ذو الفهم الكليل؛ بلّدته وحيرته، فليتناول كلّ امرئٍ حَسَبَ طاقته، وما توفّقنا إلا بالله - عزّ وجلّ -.

ولا يَنْدَعِزْ قارئُ كتابنا هذا من هذا الفَضْلِ؛ فيكعُ راجعاً، ويجفلَ هارباً، ويرجعَ من هذه الثّنيّة ثانياً مِنْ عَنانِهِ، فإنّا نقول قولاً ينصره البرهانُ،^(١٠٢) ونقضي قضيةً يعصدها العيان: إنّ أقواماً ضعفت عقولهم عن فَهْمِ القرآن فتناولوه بأهواءٍ جائرةٍ، وأفكارٍ مشغولةٍ، وأفهامٍ مشوبةٍ؛ فما لبثوا أن عاجوا عن الطّريقة، وحادوا عن الحقيقة: فَمِنْ مُسْتَحِلٍّ دماءُ الأُمّةِ^(٣)، ومن نازع

(١) س: ويجزي.

(٢) م: لمقتبسيه.

(٣) كالخوارج ومن شابههم.

إلى بعض فجاج الكفر^(١)، ومن قائل على الله - عز وجل - ما لم يقل^(٢). وقد ذكر الله - عز وجل - وخيه وكلامه فقال: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٦]، وهكذا كل من تناول شيئاً على غير وجهه، أو وهو غير مطبق له، وبالله - تعالى - نستعين.



[منفعة علم المنطق]

وليعلم مَنْ قرأ كتابنا هذا أَنَّ منفعة هذه الكتب ليست في علم واحد فقط بل في كل علم، فمنفعتها في كتاب الله - عز وجل -، وحديث نبيه ﷺ، وفي الفتيا في الحلال والحرام، والواجب والمباح؛ (من) أعظم منفعة. وجملته ذلك في فهم الأسماء^(٣) التي نصَّ الله - تعالى - ورسوله عليه

(١) كالجهمية والرافضة وغيرهم.

(٢) وهذا حال أغلب - إن لم يكن جميع - أهل البدع من الخوارج، والجهمية، والأشاعرة، والصوفية، والرافضة، وغيرهم.

على أَنَّ سبب انحراف هؤلاء في فهم القرآن الكريم، وضلالهم عن منهج النبي ﷺ؛ ليس هو ضعف عقولهم، بل كان معظمهم - خاصة المعتزلة - من أشد الناس ذكاءً، وأوسعهم معرفة وفهماً، وإنما سبب ذلك هو اغترارهم بذكائهم، وتحكيمهم لعقولهم، وخوضهم في الكتاب والسنة بأرائهم وأهوائهم، فضلوا وأضلوا، وفسدوا وأفسدوا. ولو أنهم تقيّدوا في فهم القرآن والسنة وفقههما وتفسيرهما بآثار الصحابة ورواياتهم، كتقيّدهم بها في نقل ألفاظ القرآن وحروفه؛ إذا لاهتدوا ورشدوا. والمصنّف يريد أن يقول: إن من ضعف عقله عن فهم علم المنطق يضل في تلك المسالك لا لعب في (المنطق) نفسه، ولكن لعب في دارسه، كما هو الحال فيمن درس القرآن فخرج إلى الضلال!

أقول: سبحانك! كيف يجراً إنسان أن يضرب هذا المثل الظالم الجائر؟ أين ما هو ضلال وفساد وتناقض وجهالة في نفسه، ممّا هو علم مطلق، وخير مطلق، وعدل مطلق: ﴿وَلَقَدْ جِئْتَهُمْ بِكِتَابٍ فَفَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ مُّهِدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ٥٢]، ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبُطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٢]؟

(٣) س: الأشياء.

السَّلام عليها، وما تحتوي عليه^(١) من المعاني التي تقع عليها الأحكام، وما يخرج عنها من المسمَّيات، وانقسامها^(٢) تحت الأحكام على حَسَب ذلك، والألفاظ التي تختلف عبارتها وتَتَفَقَّ معانيها. وليعلم العالمون أنَّ من لم يفهم هذا القَدْر فقد بعد عن الفهم عن ربِّه - تعالى -، وعن النَّبِيِّ ﷺ، ولم يَجُزْ له أن يفتي بين اثْنَيْنِ لجهله بحدود الكلام، وبناء بعضه على بعض، وتقديم المقدمات، وإنتاجها النَّتائج التي يقوم بها البرهان وتَصْدُقُ أبدًا، ويميَّزها من المقدمات التي تَصْدُقُ مرَّةً وتكذب أخرى، ولا ينبغي أن يُعْتَبَرَ بها.

وأما علم النَّظَر في الآراء والذِّيانات، والأهواء والمقالات؛ فلا غنى بصاحبه عن الوقوف على معاني هذه الكتب؛ لما سَنَبَّيْنَاهُ في أبوابه - إن شاء الله تعالى - . وجملة ذلك معرفة ما يقوم بنفسه ممَّا لا يقوم بنفسه، والحامل والمحمول، ووجوه الحَمَلِ والشَّغْبِ والبرهان والإقناع^(٣)، وغير^(١٠٣) ذلك.

وأما علم النَّخْو، واللُّغة، والنَّخَبَر وتمييز حقِّه من باطله، والشُّعر، والبلاغة، والعروض؛ فلها في جميع ذلك تصرُّفٌ شديدٌ، ولوجٌ لطيفٌ، وتكرُّرٌ كثيرٌ، ونَفْعٌ ظاهرٌ. وأما الطبُّ، والهندسة، والنُّجوم؛ فلا غنى لأهلها^(٤) عنها - أيضًا - لتحقيق الأقسام، والخلاص من بَلِيَّةِ الأسماء المشتركة وغير ذلك، ممَّا ليس كتابنا هذا مكانًا لذكره. وهذه جُمْلُ يستبينها مَنْ قرأ هذه الكتب، وتمهَّرَ فيها، وتمرَّنَ بها؛ ثُمَّ نَظَرَ في شيءٍ من العلوم التي ذكرنا وَجَدَ ما قلنا حقًّا، ولاحث له أعلامها في فجاجها وأغماضها تُبدي له كلَّ ما اختفى، وبالله - تعالى - التوفيق.



(١) س: عليها.

(٢) س: وانتسابها.

(٣) س: والشَّغْب والاتباع.

(٤) م: بأهلها.

[أنواع التّصنيف السّبعة]

وكتابتنا هذا واقع من الأنواع - التي لا يؤلّف أهل العلم وذوو التّمييز الصّحيح إلّا فيها - تحت النّوع الرّابع منها، وهو شرح المستغلّق، وهو المرتبة الرّابعة من مراتب الشّرف في التّواليف. ولن نعدم - إن شاء الله عزّ وجلّ - أن يكون فيه بيانٌ تصحيح رأيٍ فاسدٍ يوشك أن يغلط فيه كثير من النّاس، وتنبية على أمر غامض، واختصار لما ليست بطالب الحقائق إليه ضرورة، وجمع أشياء مفترقة^(١) مع الاستيعاب لكل ما بطالب البرهان إليه أقل حاجة، وترك حذف /شيء/ من ذلك البتّة.

والأنواع التي ذكرنا سبعة لا ثامن لها؛ وهي:

إما شيء لم يُسبق إلى استخراجه فيستخرجه.

وإما شيء ناقص فيتمّمه.

وإما شيء مُخطأ فيصحّحه.

وإما شيء مُستغلّق فيشرّحه.

وإما شيء طويل فيختصره؛ دون أن يحذف منه شيئاً يخلّ حذفه إيّاه بغرضه.

وإما شيء مفترق^(٢) فيجمعه.

وإما شيء منشور فيرتّبه.

ثم المؤلّفون يتفاضلون فيما عانوه من تواليفهم ممّا^(٣) ذكرنا على قدر استيعابهم ما قصّدوا، أو تقصير^(٤) بعضهم عن بعض، ولكلّ قسطن من الإحسان والفضل والشّكر والأجر، وإن^(٥) لم يتكلّم إلّا في مسألة واحدة إذا

(١) م: متفرقة.

(٢) س: متفرّق.

(٣) م: في ما.

(٤) س: يقتصر.

(٥) م: ولو.

لم يخرج عن الأنواع التي ذكرنا في أي علم ألف. وأما من أخذ تأليف غيره فأعاده^(١) على وجهه، أو قدّم وأخر؛ دون تحسين رتبة، أو بدّل ألفاظه دون أن يأتي بأبسط منها وأبين، أو حذف ممّا^(٢) يُحتاج إليه، أو أتى بما لا يُحتاج إليه، أو نقّص صوابًا بخطي، أو أتى بما لا فائدة فيه؛ فإنّما هذه أفعال أهل الجهل والغفلة، أو أهل القحّة والسُخف، نعوذُ بالله من ذلك.

وهذا حين نبدأ - إن شاء الله عزّ وجلّ بحوله وقوّته - فيما له قصدنا؛ فنشرع في بيان المدخل إلى الكتب المذكورة، وهو المسمّى باللغة اليونانية إيساغوجي. (معنى إيساغوجي في اللغة اليونانية: «المدخل») وهو - خاصّة - من تأليف: فزفوريوس الصوري^(٣)، والكتبُ التي بعده من تأليف: أرسطاطاليس معلّم الإسكندر ومُدبّر مملكته^(٤)، وبالله - تعالى - التوفيق، (وبه نعتصم ونتأيد، لا إله إلا هو).

(١) م: فادعاه.

(٢) م: ما.

(٣) Porphyry: من أهل مدينة صور، كان بعد جالينوس، فسّر كتب أرسطاطاليس، وصنّف إيساغوجي (The Isagoge) وجعله مقدمة للمقولات، واصطلح عليه بما يُعرف بالكليات الخمس. وقد كانت عند أرسطو أربعة وزاد عليها فرفوريوس «النوع» حيث لم يعتبره أرسطو كليًا من الكليات، وإنما اعتبره الموضوع نفسه من حيث أن الأحكام العلمية صادرة على الأنواع لا على الأفراد. ينظر: يوسف كرم: «تاريخ الفلسفة اليونانية»، ص ١٣١.

(٤) الإسكندر - هذا - هو ذو القرنين الثاني الإسكندر الثالث ابن فيليبس الثاني المقدوني اليوناني المصري Alexander the Great (٣٥٦ - ٣٢٣ ق.م.). باني إسكندرية، وكان قبل المسيح - عليه السّلام - بنحو ثلاث مئة سنة، وهو الذي تؤرّخ له اليهود والنصارى التاريخ الرومي، وكان أرسطو وزير هذا، أمّا ذو القرنين المذكور في القرآن فكان متقدّمًا على هذا بزمان طويل، قال شيخ الإسلام - رحمه الله -: وطائفة من الثّاس تظنّ أنّه كان وزير الإسكندر ذي القرنين المذكور في القرآن، وهذا جهل، فإنّ ذا القرنين كان مقدّمًا على أرسطو بمدة عظيمة، وكان مسلمًا يعبد الله وحده، ولم يكن مشركًا، بخلاف المقدوني. وذو القرنين بلغ أقصى المشرق والمغرب، وبنى سدّ يأجوج ومأجوج؛ كما ذكر الله في كتابه، والمقدوني لم يصل لا إلى هذا، ولا إلى هذا، ولا وصل إلى السدّ. (الرد على المنطقيين: ٢٨٣). وقال أبو الفداء ابن كثير - رحمه الله - في «البداية والنهاية» ١٠٥/٢ - ١٠٦ - بعد أن بيّن الفرق بين الإسكندرَين -: وإنما =

[المدخل إلى المنطق أو إيساغوجي]

[١] الكلام في انقسام الأصوات المسموعة:

جميعُ الأصوات الظَّاهرة من المصَوِّتَيْنِ فإنَّها تنقسم قسمين: إمَّا أن تدلَّ على معنى، وإمَّا أن لا تدلَّ على معنى.

فالذي لا يدلُّ على معنى لا وَجَّةٌ للاشتغال به لأنَّه لا يحصل لنا منه فائدةٌ نفهمها؛ وطلبُ ما هذه صفته عناءٌ ليس من أفعال أهل العقول. وهذا مثلُ كلِّ صوتٍ سمعته لم تدرك ما هو؛ ويدخلُ في هذا - أيضًا - الكلامُ (١٠٠) الظَّاهر من المجانين والمُبَرَّسَمِينَ، ومن جرى مجراهم.

فإنَّ قالَ قائل: فإنَّ هذا الكلامَ الَّذي ذكرتَ يدلُّ على أنَّ قائله لا يَعْقِلُ أو أنَّه مريضٌ.

قيل له - وبالله تعالى التوفيق -: إنَّه لم يدلِّك على ذلك (١) بمعناه، لكنَّ لَمَّا فارق كلام أهل التَّمييز كان كالدَّلِيلِ على آفةٍ بصاحبه. وأيضًا: فقد

= نبَّهنا عليه؛ لأنَّ كثيرًا من النَّاسِ يعتقد أنَّهما واحد، وأنَّ المذكور في القرآن هو الَّذي كان أرسطاطاليس وزيره، فيقع بسبب ذلك خطأ كبير، وفساد عريض طويل كثير، فإنَّ الأول: كان عبدًا مؤمنًا صالحًا، وملكًا عادلًا، وكانَ وزيره الحَضِرُ، وقد كان نبيًّا على ما قرَّرناه قبل هذا. وأمَّا الثَّاني: فكان مشركًا، وكان وزيره فيلسوفًا، وقد كان بين زمانَيْهِمَا أزيدُ من ألفي سنة. فأين هذا مِنْ هذا؟ لا يستويان ولا يشتبهان؛ إلَّا على غيبي لا يَعْرِفُ حقائقَ الأمور.

(١) س: إنه يدلُّك ذلك.

يظهر مثل هذا الكلام مِنْ حَالِكٍ^(١) أو مَجَّان، فلا يدلُّ على أَنَّ صاحبه لا يعقل. فليسَ ما اعترضَ به هذا المعترضُ حقًّا. وهذا العلمُ إنّما قصد به ما يكون حقًّا، وتخليصه ممَّا قد يكونُ حقًّا وقد لا يكون.

ثمَّ نرجع فنقول: إنّ الصَّوتَ الَّذِي يدلُّ على معنى ينقسم قسمين: إمَّا أن يدلَّ بالطَّبع، وإمَّا أن يدلَّ بالقَصْدِ.

فالَّذِي يدلُّ بالطَّبع هو كصوت الديك الَّذِي يدلُّ - في الأغلب - على السَّحَر، وكأصوات الطَّير الدَّالة على نَحْو ذلك، وكأصوات البَلَرَج^(٢)، والبُرْكَ^(٣)، والإِوزَ، والكلاب بالليل؛ الدَّالة - في الأغلب - على أَنَّها رأَتْ شَخْصًا، وكأصوات السَّنَانِير في دعائها أولادها، وسؤالها، وعند طلبها^(٤) السَّفَاد، وعند التَّضارب، وكلُّ صوتٍ دَلَّ بطبعه على مصوِّته؛ كالهدم، ونقر الثَّحاس، وما أشبه ذلك من أصوات الحيوان غير الإنسان. فهذه إمَّا تدلُّ - على كلِّ ما ذكرنا - بالعادة المعهودة مِنَّا^(٥) في مشاهدة تلك الأصوات، لا أَنَّا^(٦) نفهمها كفهمنا ما نتخاطَّب به فيما بيننا باللُّغات المتَّفِق عليها بين الأمم الَّتِي نتصرَّفُ بها في جميع مراداتنا. فهذه الأصوات الَّتِي ذكرناها^(٧) لم نَقْصِدْها في كتابنا هذا، إذ ليس يستفاد منها توقُّفٌ على علم، ولا تعلُّمُ صناعةٍ، ولا إفادةٌ حَبْرٍ وَقَعَ.

وأما (الصَّوت) الَّذِي يدلُّ بالقصد؛ فهو الكلام الَّذِي يتخاطَّبُ النَّاسُ به فيما بينهم، ويتراسَّلون بالخطوط المعبَّرة عنه في كتبهم؛ لإيصال ما استقرَّ^(١٠٦)

(١) م: حاكي.

(٢) هكذا ضُبِطت في (م)، وفي (س): (البَلَرَج)، وأثبتها (ع): البَلارَج، وقال: طائر كبير طويل المنقار.

قلت: والصواب: (بَلُورَج)، فقد قال خليل بن أبيك الصفدي في «تصحیح التصحيف وتحريف التحريف»: يقولون لِلْقَلْتِ: بَلَارَج. والصواب: (بَلُورَج) عن ثعلب. وهو بفتح الباء، وتشديد اللام المضمومة، وبعدها وار ساكنة، وراء وجيم.

(٣) البرك: جمع بركة وهو طائر من طيور الماء أبيض، والبرك أيضًا الضفادع.

(٤) م: (سؤالها ودعاء أولادها وعند طلب). والسَّفَاد: نَزْوُ الذَّكَر على الأنثى.

(٥) س: مما.

(٦) م: أَنَّها.

(٧) م: ذكرنا.

في نفوسهم من عند بعضهم إلى بعض، وهذه هي التي عبّر عنها الفيلسوف بأن سمّاها: «الأصوات المنطقيّة الدّالة».

فإنّ شغب مشغّب بما يظهر من بعض الحيوان غير النّاطق من كلام مفهوم كالذي يعلمه الزّرزور، والببغاء، والعقّاق؛ من حكاية كلام يُدرّب عليه^(١) قائم المعنى، فليس ذلك كلاماً صحيحاً ولا مقصوداً به إفهام معنى، ولا يعدو ما علّم^(٢) ولا يضعه موضعه، ولكن يكرّره كما يكرّر سائر تغريده كما عوّده^(٣). وكثير من الحيوان في طبيعته أن يصوت بحروف ما على رتبة ما، وذلك - كلّه - بخلاف كلام الإنسان الذي يعبّر به عن أنواع العلوم، والصناعات، والأخبار، وجميع المرادات.

ثمّ نرجع فنقول: إنّ هذا القسم - الذي ذكرنا أنّه يدلّ بالقصد - ينقسم قسمين: إمّا أن يدلّ على شخص واحد، وإمّا أن يدلّ على أكثر من شخص واحد.

فأمّا الذي يدلّ على شخص واحد، فهو كقولنا: زيد، وعمرو، وأمير المؤمنين، والوزير، وهذا الفرس، وحمار خالد، وما أشبه ذلك. فهذه إمّا تعطينا - إذا سمعنا النّاطق ينطق بها - الشّخص الذي أراد النّاطق وخذّه، لسنا نستفيد منه أكثر من ذلك. وليس هذا الذي قصدنا الكلام عليه لأنّ هذه الأسماء لا يضبط حدّها من اسمها لفرق نذكره بعد هذا - إن شاء الله عزّ وجلّ -.

واعلم قبل أن /كلّ/ جزء مجتمع في العالم توجد في العالم أجزاء مثله كثيرة، إلّا أنّ بعضها منحاز عن بعض، فإنّنا نسميه شخصاً بالاتّفاق مثلاً كالرجل الواحد، والكلب^(٤) الواحد، والجبل الواحد، /والحجر الواحد/، وبياض الثوب^(٥) الواحد، والحركة الواحدة، وسائر كلّ ما انفرد

(١) س: يدرى فيه.

(٢) س: ولا يعد مما علم.

(٣) م: عود.

(٤) م: كالكلب... والرجل.

(٥) في هامش س: «اللون» بدلاً من الثوب في خ.

عن غيره. فإذا سمعنا نذكر الشخص أو الأشخاص؛ فهذا نريد.

وأما القسم الثاني: وهو الذي يدلُّ على أكثر من واحد، فهو كقولنا: الناس، والخيَل، والحمير، والثياب، والألوان؛ وما أشبه ذلك. فإنَّ كلَّ لفظةٍ - ممَّا ذكرنا - تدلُّ إذا قلناها على أشخاص كثيرة العدد جدًّا. (١٠٧)

وقد يقوم مقام هذه الألفاظ - أيضًا - في اللغة العربية أسماء تقع على الجماعة - كما ذكرنا -، وتقع - أيضًا - على الواحد، إلَّا أنَّ حال المتكلم تبيِّن عن مراده بها كقولك: «الإنسان» فإنَّ هذه لفظة تدلُّ على النوع - كله - كقول الله - عزَّ وجلَّ -: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾ [العصر: ٢]؛ فإنَّما عنى جماعة وَلَد آدم ﷺ. وتقع - أيضًا - هذه اللفظة على واحد فتقول: أتاني الإنسان الذي تعرفُ. وأنت تريدُ علامه، أو زوجته، أو واحدًا من الناس بعينه. وكذلك - أيضًا - في جميع الأنواع فتقول: «الفرس» فتعني كلَّ فرس. ألا ترى أنَّك تقول: الفرس صهَّالٌ. وتقول: «الفرس» لفرس واحد بعينه معهود، فإذا أردتَ رفع الإشكال أتيتَ بلفظ الجمع الموضوع له خاصَّة فقلت: الخيلُ أو الناس، وما أشبه ذلك.

فهذا القسم هو الذي قصدنا بالكلام عليه، ولوقوعه على جماعة احتجنا إلى البيان عنه، وعليه تكلمنا لا على غيره من الأقسام التي ذكرنا قبل؛ لِفَرْطِ الحاجة إلى أن نحدِّد كلَّ شخص واقع تحت هذه اللفظة بصفات توجد في جميعها، ولا توجد في سائر الأشخاص التي لا تقع عليها هذه اللفظة، تميِّزه ممَّا سواه، فإنَّك تقدِّر أن تأتي بصفات توجد في كلِّ ما يسمَّى جَمَلًا: لا يخلو منها جَمَلٌ أصلاً، ولا توجد - البتَّة - فيما لا يسمَّى جَمَلًا، ولستَ تقدِّر على أن تأتي بصفات توجد في كلِّ ما يسمَّى زيدًا؛ ولا يخلو زيدٌ منها أصلاً، ولا توجد - البتَّة - فيمن لا يسمَّى زيدًا. فهذا هو الفرق الذي وعدنا بذكره آنفًا، ودَعَتِ^(١) الضَّرورة - أيضًا - إلى طلب هذه الفروق؛ لاختلاف الأسماء في اللغات العربيَّة والأعجميَّة، فاحتجنا إلى تقرير

(١) م: ودفعت.

الصفات التي تَمَيِّزُ بها المسمَّياتِ إذ المعاني في جميع اللُّغات واحدة لا تختلف، وإنَّما تختلفُ الأسماء فقط.

وأيضًا: فَإِنَّ اللُّغَةَ إمَّا أَنْ تَضِيقَ عَنْ أَنْ تَوْقِعَ عَلَى كُلِّ نَوْعٍ اسْمًا تُفَرِّدُهُ بِهِ، وَإِمَّا أَنَّهُ لَمْ يَتَهَيَّأْ ذَلِكَ لِلنَّاسِ بِالِاتِّفَاقِ، أَوْ لِمَا اللهُ - عَزَّ وَجَلَّ - بِهِ ^(١٠٨) أَعْلَمُ. وأكثر ذلك في الكيفياتِ، فَإِنَّكَ تَجِدُ صُفْرَةَ النَّرْجِسِ صُفْرَةً، وَصُفْرَةَ الْمِشْمِشِ صُفْرَةً، وَصُفْرَةَ الْخَيْرِيِّ صُفْرَةً، وَصُفْرَةَ الذَّهَبِ صُفْرَةً، وَهَذِهِ - كُلُّهَا - ظَاهِرَةُ التَّبَايُنِ لِلْعَيْنِ، وَلَيْسَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا اسْمٌ يَخْصُهُ يُبَيِّنُ بِهِ مَرَادِنَا مِنْهَا. وكذلك - أيضًا - كثيرٌ مِنْ أَنْوَاعِ الْحَيَوَانِ كَالْمَتَوَلِّدِ فِي مَنَاقِعِ الْمِيَاهِ، وَعَقْفَنِ الرُّطُوبَاتِ مِنْ أَنْوَاعِ الْحَشَرَاتِ الَّتِي لَا نَعْلَمُ لَهَا أَسْمَاءَ تَخْصُهَا؛ وَالِاخْتِلَافُ بَيْنَ صِفَاتِهَا مَرْتَبِيٌّ مَعْلُومٌ، فَلَا بَدَّ مِنْ طَلَبِ صِفَاتٍ مَفْرُقَةٍ يَقَعُ بِهَا الْبَيَانُ لِمَا نُرِيدُهُ مِنْهَا، إِنْ شَاءَ اللهُ - عَزَّ وَجَلَّ - (لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ).

[٢] بَابُ الْكَلَامِ عَلَى الْأَسْمَاءِ الَّتِي تَقَعُ عَلَى جَمَاعَةِ أَشْخَاصٍ:

نُمُّ ^(١) نظرنا إلى هذا القسم الذي قصدنا الكلام عليه فوجدناه ينقسم قسمين:

أحدهما: دالٌّ على جماعةٍ أشخاصٍ ^(٢) دلالة لا تفارقها البتَّة، ولا ترتفع عنها إلَّا بفسادها، وهذا القسم سمَّاها الفيلسوف: «ذاتيًّا»، وشبَّهه بجزءٍ من أجزاء ما هو فيه للزومه إيَّاه.

ونحن نقول: إِنَّهُ أَلْزَمَ لِمَا هُوَ فِيهِ مِنْ الْجُزْءِ لِسَائِرِ أَجْزَائِهِ، فَإِنَّ الْجُزْءَ قَدْ يَذْهَبُ وَتَبْقَى سَائِرُ الْأَجْزَاءِ بِحَسْبِهَا؛ كَيْدَ الْإِنْسَانِ فَإِنَّهَا تَقْطَعُ وَيَبْقَى إِنْسَانًا بِحَسْبِهِ. وهذا اللَّفْظُ إِنْ ذَهَبَتِ الصُّفَاتُ الَّتِي مِنْ أَجْلِهَا اسْتَحَقَّ الشَّيْءُ الْمُسَمَّى أَنْ يُسَمَّى بِهَذَا الْأَسْمِ بَطَلَ الْمُسَمَّى بِهِ جُمْلَةً؛ عَلَى مَا نَبَيَّنَهُ بَعْدَ هَذَا، إِنْ شَاءَ اللهُ - عَزَّ وَجَلَّ -.

(١) س: قد.

(٢) س: الأشخاص.

والقسم الثاني: دالٌّ على جماعة أشخاص دلالة قد تفارق ما هي فيه، أو تُتوَهَّم مفارقتها له؛ ولا يفسد بمفارقتها إيَّاه. وهذا القسم سَمَّاه الفيلسوف: «غيريًّا»؛ للدليل الذي ذكرنا فيه.

ثمَّ نظرنا إلى القسم الأول الذي قلنا إنَّه يسمَّى: ذاتيًّا؛ فوجدناه ينقسم ثلاثة أقسام:

إمَّا أن يكونَ لفظ يسمَّى به أشخاص كثيرة مختلفة بأشخاصها وبأنواعها. ويجب بذلك مَنْ سألَ فقالَ: ما هذا الشيء؟ فاتفقنا على أن سَمَّينا هذا اللفظ «جِنْسًا».

وإمَّا أن يكونَ لفظ تسمَّى به أشخاص كثيرة مختلفة بأشخاصها لا بأنواعها، ويجب بذلك مَنْ سألَ فقالَ: ما هذا مِنَ الجملة التي سَمَّيْتُ؟ (١٠٩) فاتفقنا على أن سَمَّينا هذا اللفظ: «نَوْعًا».

وإمَّا أن يكونَ لفظ يسمَّى به أشخاص كثيرة مختلفة بأنواعها وأشخاصها إلَّا أنَّه يجاب به من سألَ فقالَ: أي شيء هذا من الجملة التي سَمَّيْتُ؟ فاتفقنا على أن سَمَّينا هذا «فَضْلًا». وتفسير هذه المعاني يأتي بعد هذا، إن شاء الله - عزَّ وجلَّ -.

فهذه الثلاثة الأقسام هي ذاتيات كما قدَّمنا. وبيان ذلك أن تقولَ: ما هذا الشيء^(١)؟ فيقالَ لك: جسمٌ. فتقولَ: أي الأجسام هو؟ فيقالَ لك: النَّامي^(٢). فتقولَ: أي الثَّمة هو؟ فيقالَ لك: ذو السَّعف، والخصوص، والورق، والجريد المستطيل^(٣)، والثَّمرة التي تسمَّى تمرًا. فالجسم: جِنْسٌ، والنَّامي: نَوْعٌ، وقولك: ذو السَّعف والخصوص والجريد: فَضْلٌ. وأنت إذا أسقطت الصفات التي ذكرنا، التي من أجلها استحقَّت تلك الأشخاص أن تسمَّى بالأسماء التي ذكرنا، وتوهَّمت معانيها معدومة، سَقَطَتْ عنها تلك الأسماء البتَّة، فلهذا سَمَّيْتُ: ذاتيَّة.

(١) س: ما هذا.

(٢) م: نامي.

(٣) والورق والجريد المستطيل: في م: والعراجين.

ثم نظرنا إلى القسم الثاني الذي ذكرنا أنه يسمَّى: غيريًّا^(١)؛ فوجدناه ينقسم قسمين:

إمَّا لفظ يدلُّ على كثيرين^(٢) مختلفين بأنواعهم في جواب: «أي» فيكون ذلك: «عَرَضًا عامًّا». وإمَّا لفظ يدلُّ على كثيرين^(٢) مختلفين بأشخاصهم (في جواب «أي») فيكون ذلك: «عَرَضًا خاصًّا».

واعلم أنَّ اللُّغة العربيَّة لم تمكُن العبارة فيها بأكثر ممَّا ترى. على أنَّ السُّؤال بِـ «ما»، والسُّؤال بِـ «أي»؛ قد يستويان^(٣) في اللُّغة العربية وينوب كلُّ واحدٍ من هذين اللَّفظين عن صاحبه ويقعان بمعنى واحدٍ، ومن أحكم اللُّغة اللَّطِينِيَّة^(٤) عرفَ الفرق بين المعنيتين اللَّذين قصدنا في الاستفهام، فإنَّ لفظَ الاستفهام فيها عن العامِّ غير لفظ الاستفهام عن أبعاض ذلك العامِّ ببيان لا يُحِيلُ على سامعه أصلًا.

[٣] باب الكلام في تفسير ألفاظ اندرجت لنا في الباب الذي قبل هذا الذي نبدأ به:

ذكرنا في الباب الذي قبل هذا أشياء تختلف بأنواعها وأشخاصها، وأشياء تختلف بأشخاصها فقط دون أنواعها، ومثال ذلك أنَّا نقول في اللَّاتِيَّة: حيوانٌ، فيدلُّنا على الإنسان، والفرس، وغير ذلك. وهذه أشياء تختلف بالأنواع والأشخاص معًا، فإنَّ الإنسان يخالف الفرس بشخصه في أنه غيره، ويخالفه - أيضًا - بصفات شخصه؛ ونقول: فرسٌ زيدٌ، وفرسٌ عمرو^(٥) فهذان إنَّما يختلفان بالشَّخص فقط، أي أنَّ هذا غير هذا، وإلَّا فهذا فرسٌ وهذا فرسٌ، وهما متَّفقان في الصِّفات التي بها استحقَّ كلُّ واحدٍ

(١) في هامش س: صوابه: «عرضيًّا».

(٢) م: كثير.

(٣) م: يستوي.

(٤) اللُّغة اللَّاتِينِيَّة (The Latin Language)، وكتابتها بالطاء أصحُّ وأصوب.

(٥) م: خالد... زيد.

منهما أن يسمي: فرسًا. وكذلك الدينار والدينار، والدرهم^(١) والدرهم، وهكذا سائر الأشياء. وكذلك نقول في الغيرية: أبيض وأبيض؛ ونعني الإنسان أبيض^(٢)، والثوب أبيض، والحائط أبيض، وهذه كلها مختلفة (بأنواعها) وأشخاصها في أن كل واحد منها غير الآخر. وتختلف - أيضًا - بصفاتها في أن^(٣) أحدها: لحم ودم، والثاني: كتان محوك، والثالث: تراب وماء وجص. ونقول: ضحك وضحك؛ فإنما يختلفان بالشخص في أن هذا غير هذا. وأما سائر الصفات التي بها استحقا اسم الإنسانية فهما فيها متفقان. فهذه جملة كافية تفرج أكثر العم في الجهل بالمراد بهذا اللفظ الذي تقدم قبل؛ وبقي تفسير كثير يأتي بعد هذا، إن شاء الله - تعالى -.

[٤] باب الكلام في الحد، والرسم، وجمل الموجودات، وتفسير الوضع والحمل:

هذا باب ينبغي ضبطه جدًا فهو كالفتاح لما يأتي بعد هذا إن شاء الله - عز وجل -.

اعلم أنه لا موجود أصلاً ولا حقيقة البتة إلا الخالق وخلق فقط،^(١) ولا سبيل إلى ثالث أصلاً. فالخالق واحد أول لم يزل. وأما الخلق فكثير. ثم نقول: أما الخلق فينقسم قسمين لا ثالث لهما أصلاً: شيء يقوم بنفسه ويحمل غيره، فاتفقنا على أن سميانه: «جَوْهَرًا»^(٤).

(١) م: والدينار.

(٢) م: الأبيض (وكذلك فيما يلي).

(٣) في أن: في م: فإن.

(٤) إزاء كلمة «جوهرة» وكلمة «عرض» في هامش (س) تعريف لهما. قال كاتبه: «الجوهرة: أصل الشيء... وحده: الجزء الذي (لا) يتجزأ في (الوهم) القابل من كل نوع من الأنواع... الشاغل حيًا ما. العرض: ما يعرض في الحيوان والأجسام، ولا يقوم بنفسه، ولا يبقى زمانين، ولا معدوم بل موجود. وما في باطن الكتاب من كلام الشيخ على الجوهر والعرض قد خالف فيه كافة المحققين أو أكثرهم، فاعلم ذلك من غيره.» هذا ما تمكنت من قراءته، وفي مواضع النقاط كلمات غير مقروءة.

وشيء لا يقوم بنفسه، ولا بدّ من أن يحمله غيره؛ فاتفقنا على أن سَمَّيناه «عَرَضًا».

فالجوهر هو جُزْمُ الحجر والحائط والعود، وكلُّ جُرم في العالم. والعَرَضُ هو طوله، وعَرْضُه، ولونه، وحركته، وشكله، وسائر صفاته؛ التي هي محمولة في الجرم. فإنَّك ترى البَلَحَةَ^(١) خضراء ثمَّ تصير حمراء، ثمَّ تصير صفراء، والحمرة غير الخضرة، وغير الصفرة، والعين التي تتصرَّف عليها^(٢) هذه الألوان واحدة؛ لم تَنْتَقِلْ فتصير جسمًا آخر. وكذلك ترى الذهب زُبْرَةً^(٣)، ثمَّ يصير سبيكةً، ثمَّ يصير دينارًا منقوشًا، والجسم في كلِّ ذلك هو نفسه. وكذلك ترى الإنسان مُضْطَّجِعًا، ثمَّ راکعًا، ثمَّ قائمًا، ثمَّ قاعدًا؛ وهو في كلِّ ذلك واحد لم يتبدَّل، وأعراضه متبدِّلة متغايرة، تَذْهَبُ^(٤) وتَخْذُثُ. ولا بدّ لكلِّ ما ذكرنا من قِسْمِي الخلق مِنْ صفاتٍ محمولةٍ فيه، أو معنى يوجد له؛ يمتاز بذلك ممَّا سواه، ويجب مِنْ أجله الفرق بين الأسماء.

وأما الخالق - عزَّ وجلَّ -، فليس حاملاً ولا محمولاً بوجهٍ من الوجوه^(٥)؛ وقد أَخْكَمْنَا هذا المعنى في مكانٍ غير هذا، والحمد لله ربِّ العالمين على توفيقه إيانا.

ثمَّ نرجع فنقول: إِنَّ الصِّفَاتِ أو المعاني - التي ذكرنا - أَنَّهُ لا بدّ لكلِّ ما دُونَ الخالق تعالى منها، فإنَّها^(٦) تنقسم قسمين:

(١) كلمة البلحة كتبت فوق كلمة «النخلة» في س.

(٢) س: عليه.

(٣) [الزُبْرَة: القطعة من الحديد، واستعملها المصنف لمثلها من الذهب].

(٤) قبل كلمة «تذهب» في س وقعت لفظة: «صفة».

(٥) [هذا لفظ مجمل مستلزم لمعانٍ فاسدة، وأخطرها نفي الصفات الثابتة بنصوص الكتاب والسنة، وهذا ما وقع فيه المصنّف متابعة منه لأرسطو والفلاسفة. راجع الردّ المفصّل في المقدمة. ص: (٢٢٩) وما بعدها].

(٦) كُتِبَ في (م) تحت هذه اللفظة: (أي المعاني).

إِذَا دَالَّةٌ عَلَى طَبِيعَةٍ مَا هِيَ فِيهِ مُمَيَّزَةٌ لَهُ مِمَّا سِوَاهُ، فَاتَّفَقْنَا عَلَى أَنْ سَمَّيْنَا هَذَا: «حَدًّا».

وَأَمَّا مُمَيَّزَةٌ لَهُ مِمَّا سِوَاهُ، وَهِيَ غَيْرُ دَالَّةٍ عَلَى طَبِيعَتِهِ^(١)، فَاتَّفَقْنَا عَلَى أَنْ سَمَّيْنَا هَذَا: «رَسْمًا».

ونقول: إِنَّ المَحَارِجَةَ^(٢) فِي الْأَسْمَاءِ لَا مَعْنَى لَهَا، وَإِنَّمَا يَشْتَغِلُ^(٣) بِذَلِكَ أَهْلُ الْهَذَرِ وَالنُّوْكَ وَالْجَهْلُ؛ وَإِنَّمَا غَرَضُنَا مِنْهَا الْفَرْقَ بَيْنَ الْمُسَمَّيَّاتِ، وَمَا يَقَعُ بِهِ إِفْهَامُ بَعْضِنَا بَعْضًا فَقَطْ. فَقَدْ أَرْسَلَ اللَّهُ - تَعَالَى - رِسَالًا بَلْغَاتٍ شَتَّى؛ وَالْمُرَادُ بِهَا مَعْنَى وَاحِدٍ، فَصَحَّ أَنْ الْغَرَضُ إِنَّمَا هُوَ التَّفَاهُمُ فَقَطْ.

وَلَا بَدَّ لِكُلِّ مَا دُونَ الْخَالِقِ - تَعَالَى - مِنْ أَنْ يَكُونَ مَرْسُومًا وَمَحْدُودًا^(٣) ضَرُورَةً، (لَأَنَّهُ لَا بَدَّ أَنْ يَوْجَدَ لَهُ مَعْنَى يُمَيِّزُ بِهِ طَبْعُهُ مِمَّا سِوَاهُ، غَرَضًا كَانَ أَوْ جَوْهَرًا).

وَقَدْ سَمَّيَ الْمُتَقَدِّمُونَ الْأِسْمَ فِي هَذَا الْمَكَانِ: «مَوْضُوعًا»، فَإِذَا

(١) س: (طَبِيعَةٍ). وَعَلَّقَ أَحَدُهُمْ عَلَى هَذَا الْمَوْضِعِ بِقَوْلِهِ: «أَي: غَيْرُ مُعْتَبَرٍ فِيهَا الدَّلَالَةُ عَلَى الطَّبِيعَةِ، لَا أَنَّهُ يُعْتَبَرُ فِيهَا عَدَمُ الدَّلَالَةِ، فَلَا يَكُونُ الرَّسْمُ أَعْمً، كَمَا ذَكَرَهُ بَعْدُ. وَالْحَاصِلُ: أَنَّ الْمُعْتَبَرَ فِي الرَّسْمِ مُطْلَقُ التَّمْيِيزِ عَمَّا سِوَى الشَّيْءِ، سِوَاءَ كَانَ هُنَاكَ دَلَالَةٌ عَلَى طَبِيعَةٍ أَمْ لَا، وَلِهَذَا كَانَ كُلُّ حَدٍّ رَسْمًا، وَلَمْ يَكُنْ كُلُّ رَسْمٍ حَدًّا. هَذَا مَا أَرَادَ، وَغَيْرُهُ يَجْعَلُ مَا سَمَّاهُ رَسْمًا مَعْرُوفًا، ثُمَّ يَقْسِمُهُ إِلَى الْحَدِّ إِنْ كَانَ شَامِلًا لِجَمِيعِ أَجْزَاءِ الطَّبِيعَةِ بِحَيْثُ لَا يَشُدُّ مِنْهَا شَيْءٌ، فَهُوَ الْحَدُّ الْحَقِيقِيُّ الثَّامِ، وَإِنْ لَمْ يَشْمَلْهَا فَهُوَ الْحَدُّ النَاقِصُ، وَإِنْ كَانَ غَيْرُ مُشْتَمِلٍ عَلَى مَا يَدُلُّ عَلَى شَيْءٍ مِنْ أَجْزَاءِ الطَّبِيعَةِ فَهُوَ الرَّسْمُ، وَهَذَا هُوَ الْقِسْمُ الثَّانِي لِلْمَعْرُوفِ. ثُمَّ يَقْسَمُ هُوَ أَيْضًا...». هَذَا مَا أَمَكَّنَ قِرَاءَتَهُ مِنَ التَّعْلِيقِ، حَيْثُ وَصَلَ الْكَاتِبُ إِلَى الطَّرْفِ الْأَسْفَلِ مِنَ الْوَرَقَةِ، وَاخْتَفَتِ جُمْلَةٌ مِنَ كَلِمَاتِهِ إِذَا بِسَبَبِ قِصْرِ الْكِتَابِ عِنْدَ تَجْلِيدِهِ، وَإِذَا بِسَبَبِ التَّصْوِيرِ، وَمِمَّا بَقِيَ مِنْهَا: «الْمُسْتَصْفَى وَغَيْرِهِ». فَاعْرِفْ مَذَاهِبَ... وَلَا تَعْتَرِضْ عَلَى أَحَدٍ بِمَا...». وَخَتَمَ تَعْلِيْقَهُ بِ«ح عا».

(٢) س: المَحَارِجَةُ. م: المَخَارِجَةُ. وَالْمُثَبِّتُ مِنْ (ع).

(٣) س: وَمَحْدُودَةٌ.

سمعتهم يقولون: «الموضوع»؛ فإنما يعنون الاسم المراد بيانه بالرّسم أو بالحدّ، فكلّ محدودٍ مرسومٌ وليس كلّ مرسومٍ محدودًا، لأنّ كلّ حدّ فهو تمييزٌ للمحدود ممّا سواه، وكلّ رسمٍ فهو تمييزٌ للمرسوم^(١) ممّا سواه؛ فكلّ حدّ رسمٌ، وبعضُ الرّسم حدّ، وليس كلّ رسمٍ مميّزًا لطبيعة المرسوم ولا مبيّنًا (لها)، وكلّ حدّ فهو مميّزٌ لطبيعة المحدود ومبيّن^(٢) لها، فليس كلّ رسمٍ حدًّا، فالرّسم أعمُّ من الحدّ.

فالرّسم /المطلق الكلّي/ ينقسم قسمين:

قسمٌ يميّز طبيعة المرسوم فهو رَسْمٌ وحدّ.

وقسم لا يميّزها^(٣) فهو رَسْمٌ لا حدّ.

وعبّر الأوائل عن الحدّ بأنه: قولٌ وجيزٌ دالٌّ على طبيعة الموضوع، مميّزٌ له من غيره. وعبّرت عن الرّسم بأنه: قولٌ وجيزٌ مُميّزٌ للموضوع من غيره.

والحدّ محمولٌ في المحدود، والرّسم محمولٌ في المرسوم، لأنّ كلّ واحد منهما صفاتٌ ما هو فيه. فإذا كان التّمييز مأخوذًا من جنس الشيء المراد تمييزه، ومن فصوله؛ كان حدًّا ورسمًا، وإذا كان مأخوذًا من خواصّه وأعراضه؛ كان رسمًا لا حدًّا.

قال أبو محمّد^(٤): هذه عبارة المترجمين، وفيها تخليطٌ، لأنّهم قطعوا على أنّ الرّسم ليس مأخوذًا من الأجناس والفصول، وأنّه إنّما هو مأخوذٌ من

(١) س: المرسوم.

(٢) س: ومميز.

(٣) علّق أحدهم هنا في (م) بقوله: «أي الطبيعة، (فإنما) يتميّز ذو الطبيعة من غير تعرض إليها، إذ ربما (امتاز) الشيء عمّا عداه من غير أن تعرف طبيعته». وما بين القوسين غير واضح، وقد كُتب بين الأسطر، وفي آخره: (ح عا).

(٤) س: قال الشيخ. وهذه الفقرة متقدّمة عن موضعها في (س).

الأعراض (والخواص)^(١). ثم لم يلبثوا أن تناقضوا فقالوا: إن كلَّ حدِّ رسمٍ. فأوجبوا أنَّ الحدَّ مأخوذٌ من الأعراض، وأنَّ بعضَ الرسمِ مأخوذٌ من الفصول، وهذا ضدُّ ما قالوه قبل. وأيضًا: /فإنَّهم/ قالوا: إنَّ الرسمَ غيرَ الحدِّ، ثمَّ قطعوا أنَّ الحدَّ هو بعضَ الرسمِ، وهذا (تناقضٌ) كما ترى^(٢). (١١٣) لكنَّ الصَّوابَ أنْ نقولَ: إنَّ كلَّ مميّزٍ شيئًا عن شيءٍ فهو:

إمّا أن يميّزه بتمييزٍ يُؤخَذُ من (فصولٍ ومن أجناسٍ)^(٣)؛ فيكون حدًّا مُنبثًّا عن طبيعة الشَّيء، مميّزًا له ممّا سواه.

أو يميّزه بتمييزٍ يؤخَذُ من أعراضٍ وخواصٍ^(٤)، فيكون مميّزًا للشَّيء ممّا سواه فقط، غير منبثٍّ عن طبيعته^(٥).

فيكون التَّمييز رأسًا جامعا، ينقسم إلى نوعين: إمّا حدٌّ، وإمّا رسمٌ.

وهذا فإمّا هو بيانٌ لمعنى لفظة الحدِّ ولفظة الرسمِ فقط^(٦)، لا أنَّ الحدَّ يحتاجُ إلى حدٍّ، ولو كانَ ذلكَ لوجبَ وجودُ محدوداتٍ لا نهايةَ لها،

(١) هنا في (م) تعليق بخط مغاير: «أقول: وهذا حق، ولا يناقض قولهم: كلُّ حدِّ رسمٍ. بيان ذلك: أن الرسم عندهم هو المعروف، ويكون بالأجزاء الطبيعية وبغيرها»، كما أن المعروف كذلك، فحيثُ قالوا: الرسم مأخوذٌ من الخواص (...). وهو رسم لا حدَّ أرادوا بيان انفراد الرسم تحقيقًا لعمومه. قالوا: الرسم قول وجيز مميّز (للشَّيء) عن غيره، أرادوا بيان مفهوميته. لا شك أنه بهذا كل حدِّ رسمٍ [ولا] تناقض أصلاً، كما تقول: كل حدِّ معروفٍ وليس كل معروفٍ بحدٍّ. وكل ذلك حقٌّ لا (تعتريه) شبهة. ح عا».

(٢) قال المعلق على نسخة (م): «هو كما أريناك وقرناه لك وفهمناك!!»

(٣) س: أجناس وأنواع، وفي (م) تعليق نصه: «دخل فيه ما يكون من جنس وفصل قريبين أو بعيدين أو مختلفين [فكل] ذلك حدٌّ، لكن يخص الأول باسم التام، وما عداه باسم الناقص عند المتأخرين. ح عا.»

(٤) س: أو في خواص.

(٥) قال المعلق على (م): «وهذا هو الرسم. وبقي من المميّز قسمٌ ثالث خارج عن الحدِّ داخل في الرسم وهو ما يكون مأخوذًا من أجناس وخواص. ح عا.»

(٦) قال المعلق على (م): «وهو المسمّى عند المتأخرين بالحد الاسميّ. وربما قيل: اللَّفْظي. ح عا.»

وهذا محالٌ ممتنع باطل . وإنَّما يشغِب علينا في هذا المكان أحدُ رجلين :
إمَّا مشغِبٌ لا يستحيي من إنكار ما يعلمُ صحَّته ، فيسعى في إبطال الحدود
عن المحدودات . وإمَّا ملحدٌ ساعٍ في إثباتِ إزليَّة العالم . وكلُّ لا يُغْبأ به ،
لأنه دافعُ مشاهدةٍ ، والله الحمد .

وقد بيَّنا أنَّ الحدَّ إنَّما هو صفاتٌ ما ؛ مُتَيَقِّنَةٌ في أشياء ، ومتيقِّنٌ عدمها
في أشياء أخرى ، فتصفُ كلاً بما فيه . فمن أنكر هذا فقد أنكر الحسَّ
والعيان ، وخرج من حدٍّ مَنْ يُشتغل به .

فالحَدُّ هو نحو قولنا في الإنسان : إنَّه الجسدُ القابل للون ، ذو النَّفسِ
الناطقة الحيَّة الميَّتة . فإنَّ الحيَّ جنسٌ للنَّفس ، أي نفس كانت ؛ وسائر ما
ذكرنا فصول لها من سائر النفوس الحيوانية . فهذا هو الحدُّ كما ترى .

والرَّسم مثل قولك في الإنسان : إنَّه هو الضَّحَّاكُ أو الباكي . فهو كما
ترى مميّزٌ للإنسان ممَّا سواه ، وليس مُنبئًا عن طبيعته الَّتِي هي قبول الحياة
والموت ؛ والحدُّ مبينٌ ذلك .

وحكمُ الحدِّ أن يكونَ مساويًا للمحدود . ومعنى ذلك : أن يقتضي
لفظُهُ - إذا دُكِرَ - جميعَ المراد فلا يَشُدُّ عنه شيءٌ ممَّا أردت أن تحدَّه ، ولا
يدخلُ فيه ما ليسَ منه . فإنَّ زدتَ في الحدِّ لفظًا ، فإنَّ كَانَ الذي زدتَ لفظًا
يقعُ على معاني أكثرَ من معاني المحدود أو مثلها ؛ بقيَ المحدودُ بحسبه ،
كقولنا في حدِّ نفس الإنسان : إنَّها حيٌّ ، ناطقٌ ، ميَّتٌ ، جوهرٌ ، حسَّاسٌ ،
ضحَّاكٌ ، بكَّاءٌ ، مشرقٌ في جسدٍ ، يقبلُ الألوان ، منتصبُ القامة ، ونحو هذا .
(١١٤) فالمحدودُ حتَّى الآن صحيحُ الرُّتبة لأنَّ كلَّ نفسٍ لكلِّ إنسانٍ فهذه صفاتها .
وإنَّ كَانَ الذي زدتَ لفظًا يقتضي معاني أقلَّ من معاني المحدود ؛ كَانَ ذلكَ
نقصانًا من المحدود ، كقولك في نفس الإنسان : إنَّها حيَّةٌ ، ناطقةٌ ، ميَّتةٌ ،
حائكةٌ . أو تقول : طبيبةٌ ، أو كاتبةٌ . فإنَّ هذا إنَّما هو حدُّ لبعضِ نفوسِ
النَّاس لا لجميعها ، إذ ليسَ كلُّ إنسانٍ كاتبًا ، ولا طبيبًا ، ولا حائكًا . وأما
إذا أنقصتَ من الحدِّ الذي لا فَضْلَةَ فيه - نعني لا زيادةً فيه - على مقدار
الكفاية في الحدِّ ، فإنَّه زيادةٌ في المحدود كقولك في نفس الإنسان : إنَّها

حَيَّة ناطقة. فَإِنَّ الْمَلَكَ وَالْجَنِّيَّ يَدْخُلَانِ تَحْتَ هَذَا الْحَدِّ.

وَاتَّفَقَ الْأَوَائِلُ عَلَى أَنْ سَمَّوْا الْمُخْبَرَ عَنْهُ: «مَوْضُوعًا». وَعَلَى أَنْ سَمَّوْا ذَكَرَكَ لِمَنْ تَرِيدُ أَنْ تُخْبِرَ عَنْهُ: «وَضْعًا». وَاتَّفَقُوا عَلَى أَنْ سَمَّوْا الْخَبَرَ: «مَحْمُولًا»، وَكَوْنَ الصِّفَةِ فِي الْمَوْصُوفِ «حَمْلًا»؛ فَمَا كَانَ ذَاتِيًّا مِنَ الصِّفَاتِ - كَمَا قَدَّمْنَا - قِيلَ فِيهِ: هَذَا «حَمْلٌ جَوْهَرِيٌّ»، وَمَا كَانَ غَيْرِيًّا قِيلَ: هَذَا «حَمْلٌ عَرْضِيٌّ». وَكُلُّ هَذَا اصْطِلَاحٌ عَلَى أَلْفَاظٍ يَسِيرَةٍ تَجْمَعُ تَحْتَهَا مَعَانِي كَثِيرَةٌ، لِيَقْرَبَ الْأَفْهَامُ. فَإِذَا قُلْتَ: زَيْدٌ مُنْطَلَقٌ. فزَيْدٌ مَوْضُوعٌ، وَمُنْطَلَقٌ مَحْمُولٌ عَلَى زَيْدٍ، أَيُّ هُوَ وَصِفٌ لَهُ. وَهَذَا يَسْمِيهِ النَّحْوِيُّونَ الْإِبْتِدَاءَ وَالْخَبَرَ إِذَا جَاءَ عَلَى هَذِهِ الرُّتْبَةِ. فَإِذَا سَمِعْتَ الْمَوْضُوعَ وَالْمَحْمُولَ فَإِنَّمَا تَرِيدُ الْمَخْبَرَ عَنْهُ، وَالْخَبَرَ عَنْهُ؛ فَاعْلَمْ! وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

[٥] بَابُ الْكَلَامِ عَلَى الْجِنْسِ:

ذَكَرَ الْأَوَائِلُ قِسْمًا فِي الْجِنْسِ لَا مَعْنَى لَهُ، وَهُوَ: كَتْمِيمٌ لِبْنِي تَمِيمٍ، وَالبَصْرَةُ لِأَهْلِهَا، وَالْوِزَارَةُ لِكُلِّ وَزِيرٍ، وَالصَّنَاعَةُ لِأَهْلِهَا، وَهَذَا غَيْرُ مَحْصُورٍ وَلَا مُنْضَبِّطٍ فَلَا وَجْهَ لِلِاسْتِغَالِ بِهِ. وَإِنَّمَا نَقْصِدُ بِكَلَامِنَا الْجِنْسَ الَّذِي ذَكَرْنَا أَوَّلًا وَهُوَ: اللَّفْظُ الْجَامِعُ لِنَوْعَيْنِ مِنَ الْمَخْلُوقَاتِ فِصَاعِدًا، وَلَيْسَ يَدُلُّ عَلَى شَخْصٍ وَاحِدٍ بَعِيْنِهِ كَزَيْدٍ وَعَمْرُو، وَلَا عَلَى جَمَاعَةٍ مُخْتَلِفِينَ بِأَشْخَاصِهِمْ فَقَطْ، كَقَوْلِكَ: النَّاسُ. أَوْ كَقَوْلِكَ: الْإِبِلُ. أَوْ كَقَوْلِكَ: الْفَيْلَةُ. لَكِنْ عَلَى جَمَاعَةٍ تَخْتَلِفُ بِأَشْخَاصِهِمْ وَأَنْوَاعِهِمْ، كَقَوْلِكَ: الْحَيُّ. الَّذِي يَدُلُّ عَلَى (١١٥) الْخَيْلِ، وَالنَّاسِ، وَالْمَلَائِكَةِ، وَكُلِّ حَيٍّ.

وَالْجِنْسُ الَّذِي نَتَكَلَّمُ عَلَيْهِ لَيْسَ يَقَعُ عَلَى بَعْضٍ مَا يَقْتَضِيهِ الْحَدُّ، لَكِنْ عَلَى كُلِّ مَا يَقَعُ عَلَيْهِ الْحَدُّ، وَالْجِنْسُ لَا يَفَارِقُ مَا يَقَعُ عَلَيْهِ التَّسْمِيَةُ بِهِ إِلَّا بِفَسَادِ الْمَسْمُومِ وَاسْتِحَالَتِهِ. وَذَلِكَ مِثْلُ قَوْلِكَ: الْجَوْهَرُ. فَإِنَّ هَذِهِ اللَّفْظَةَ يَسْمَى بِهَا كُلُّ قَائِمٍ بِنَفْسِهِ حَامِلٌ^(١) لْغَيْرِهِ، فَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَوْجَدَ شَيْءٌ قَائِمٌ بِنَفْسِهِ حَامِلٌ لْغَيْرِهِ لَا يَسْمَى جَوْهَرًا، وَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَوْجَدَ جَوْهَرٌ لَا يَكُونُ

(١) س: حاملاً.

قائماً بنفسه حاملاً لغيره. ولو أنك توهمت هذا الشيء غير قائم بنفسه، لبطل أن يسمى جوهرًا. وأمّا البلدة فقد ينتقل عنها الإنسان إلى غيرها ويبقى إنساناً بحسبه، وكذلك الخطّة، والصناعة، والتجارة. وأمّا بنو تميم فقد نجد ناساً كثيراً ليسوا من بني تميم، فليس شيء من هذه الوجوه جنساً.

[٦] باب الكلام على النوع:

سمّى الأوائل النوع في بعض المواضع اسماً آخر وهو: «الصورة». وأرى هذا أتباعاً للغة يونان، فربّما كان هذا الاسم عندهم - أعني الذي يُترجم عنه في اللغة العربية بالصورة - واقعاً على النوع المطلق، ولا معنى لأن نشتغل بهذا؛ إذ لا^(١) فائدة فيه.

وإنّما نقصِدُ بالنوع إلى أن نسمي به كلّ جماعة متّفقة في حدّها، أو رسمها؛ مختلفة بأشخاصها فقط، كقولك^(٢): الملائكة، والنّاس، (والجنّ)، والنّجوم، والنّخل، والثّفايح، /والخيل/، والجراد، والسّود، والبياض، والقيام، والقعود، وما أشبه ذلك كلّه. والنّوع واقعٌ تحت الجنس لأنّه بعضه. وقد يجمع الجنس أنواعاً كثيرة يقع اسمه - نعني اسم الجنس - على كلّ نوع منها، ويوجد حدّه في جميعها، وتباين هي تحته بصفات يختصّ بها كلّ نوع (منها ما) دون الآخر. وذلك أنّك تقول: حيّ. فيقع تحت هذه التّسمية النّاس، والخيل، والبغال، والأسد، وسائر الحيوانات، فإذا حددت الحيّ؛ فقلت: هو الحساس المتحرّك بإرادة. كان هذا الحدّ - أيضاً - جامعاً لكلّ ما ذكرنا، وموجوداً في جميعها، وكان كلّ نوع ممّا ذكرنا يختصّ بصفة دون سائرهما، كالنّطق، والصّهيل، والشّحيج، والزّئير، وغير ذلك. فالحيّ جنسٌ وكلّ ما ذكرنا أنواعٌ تحته، أي أنّ الحيّ يجمعها، وهي أبعاضه، وهي مختلفةٌ تحته كما قدّمنا.

وهاهنا رتبةٌ عجيبةٌ وهي أنّ المبدأ في التّقسيم للعالم جنسٌ لا يكون

(١) إذ لا: فلا في م.

(٢) م: كقولنا.

نوعًا البتّة، كالجوهر^(١) فإنّه يسمّى به الحجارة، والشّجر، والنّبات، والحيوان، كلّ ذلك أوّلُه عن آخره جوهرٌ، والجوهرُ مبدأٌ ليس فوقه جنسٌ يقع تحت اسمه الجوهرُ وغيرُ الجوهر. والوقف^(٢) في تقسيم العالم نوعٌ لا يكون جنسًا البتّة؛ كالنّاس، والخيّل، والنّمور، والياقوت، والعنب، وما أشبه ذلك؛ فإنّه ليس تحت كلّ اسم من هذه الأسماء إلّا أشخاصه فقط، كزبيدٍ وعمرو وهندي، وكلّ فرسٍ على حدّته، وكلّ ياقوتةٍ على حدّتها، وكلّ عنبٍ على حدّتها. ولا تغتر^(٣) بأن تكون - أيضًا - أوصافٌ تجمع بعض النّاس دون بعض؛ كالسود والبيض، والفطس والطوال والقصار، وكذلك في كلّ نوع، فإنّما هذه أصنافٌ وأقسامٌ. والطّبيعة في كلّ واحدٍ منهم واحدة، وحدّ كلّ واحدٍ منهم واحدٌ جامعٌ لجميعهم، وليس كذلك حدّ الأنواع، بل لكلّ نوع حدٌّ على حدّة لا يشاركه فيه نوعٌ آخر البتّة، وبين هذين الطّرفين أشياءٌ تكون نوعًا وجنسًا^(٤)؛ كالنّامي، فإنّه نوعٌ للجوهر؛ لأنّ من الجوهر ناميًا وغير نامٍ، والنّامي - أيضًا - جنسٌ لذي النّفس الحيّة الميّتة، ولغير ذي النّفس، لأنّ الشّجر والنّبات، وجسم الإنسان، وسائر الحيوان القابل للموت؛ نوامٍ كلّها، واسم النّامي يقع على جميعها ويعمّها.

واتّفق الأوائل على أن سمّوا الجنس الأوّل «جنسَ الأجناس» نَعْنِي الذي لا جنسَ فوقه، وهو الذي لا يكون نوعًا أصلاً. واتّفقوا على أن سمّوا النّوع الآخر «نوعَ الأنواع»، وهو الذي قلنا: إنّ فيه الوقف، وإنّه لا يكون جنسًا البتّة، وإنّه لا نوعٌ تحته، وليس تحته شيءٌ غير أشخاصه فقط. وهذا النّوع هو الذي يعبرُ عنه بأنّه يلي الأشخاص. وأما سائر الأنواع التي ذكرنا

(١) قال المعلّق على (م): «وهذا يُقال له: العالي من الأجناس».

(٢) قال المعلّق على (م) أيضًا: «أي: الانتهاء الذي وقفت الأقسام عنده، وهو النوع. ح عا».

(٣) تغتر: غير معجمة في (م)، وقد تقرأ في (س): يعتبر.

(٤) قال المعلّق على (م): «ويقال لكلّ منهما نوعٌ إضافي».

أنَّها بين الطرفين، وأنَّها أنواع وأجناس؛ فإنَّها ليست تلي الأشخاص في الرتبة، لأنَّ بينها وبين الأشخاص أنواعاً آخر، كقولك: «النَّاس» فإنَّ هذه اللفظة بين قولك: «الحي» وبين: «زيد وعمرو». فاستبان - والله الحمد - أنَّ الجنس ينقسم قسمين:

جنس لا يكون نوعاً البتَّة، وهو المبدأ (أعني الجوهر).

وجنس قد يكون نوعاً.

واستبان أنَّ النوع ينقسم قسمين:

نوع لا يكون جنساً وهو الذي فيه الوقف في القسمة، (كأشخاص النَّاس أو الخيل).

ونوع قد يكون جنساً، وهو^(١) في /الحقيقة/ ثلاثة أقسام:

القسم الواحد: جنس مخض.

والقسم الثاني: نوع مخض.

والقسم الثالث: جنس من وجه ونوع من وجه آخر، فهو جنس لما تحته لأنَّه عام له، ونوع لما فوقه لأنَّه معموَّم به. وقد عبَّر بعضهم بأن قال: إنَّما هو^(٢) نوع لما تحته؛ أي جامع له. ولم يعبر أحد بأن يقول: إنَّه جنس لما فوقه. وإنَّما ذكرت لك هذا لئلا تراه فيشكل عليك. والصَّواب ما ذكرنا أولاً من أنَّه نوع لما فوقه من الأجناس، وجنس لما تحته من الأنواع، لأنَّك إذا أضفته إلى ما فوقه فالأحسن أن تسمِّيه باسم غير الذي تسمِّيه به إذا أضفته إلى ما تحته، ليلوح الفرق بين اختلاف إضافتيه.

وأما نوع الأنواع الذي ذكرنا؛ فلا يجوز أن نسمِّيه جنساً أصلاً، لأنَّ الجنس إنَّما يسمَّى به ما يجمع نوعين فصاعداً، لا الذي يلي الأشخاص فقط.

(١) س م: وهي.

(٢) (إنما هو) في (م): (إنه في).

[٧] بابُ جامعٍ للكلام في الأجناس والأنواع معًا:

أجناس الأجناس التي لا تكون نوعًا أصلًا وهي أوائل في قسمة العالم: ذكر المتقدمون أنها عشرة، ثم حققوا فقالوا: إنَّ الأصول منها أربعة.

فالعشرة هي: الجوهر، والكم، والكيف، والإضافة، والتمتئ، والأين، والنَّسبة، والملك، والفاعل، والمنفعل. والأربعة التي حققوا أنها رؤوس المبادئ وأوائل القسمة: الجوهر، والكم، والكيف، والإضافة. وأما الست (١١٨) البواقي فمركبات من الأربع المذكورة، أي من صَم بعضها إلى بعض على ما يقع في أبوابها، إن شاء الله - عز وجل -.

واعلم أنَّ الجوهرَ وحده - مِنْ جملة الأسماء التي ذكرنا - قائم بنفسه، وحامل لسايرها، والتسعة الباقية (١) محمولات في الجوهر، وأعراض له، وغير قائمات بأنفسها.

فإن قال قائل: هلاً جعلت شيئاً، أو موجوداً، أو مثبتاً، أو حقاً؛ جنساً جامعاً لهذه الأسماء العشرة، لأنَّ جميعها موجودٌ، ومثبتٌ، وحقٌّ، وشيءٌ؟!

قيل له - وبالله تعالى التوفيق -: قد قدّمنا أنَّ الجنسَ؛ منه يُؤخذ (٢) حدُّ كلِّ ما تحته، وأنَّ الحدَّ يُنبئ (٣) عن طبيعة المحدود، فوجب أنَّ الجنسَ فيه إنباء عن طبيعة كلِّ ما تحته. والطبيعة هي قوّة في الشيء توجد (٤) بها كفياته على ما هي عليه. فما لم يكن مُنبئاً عن طبيعة ما تحت اسمه فليس جنساً. فلمّا كانت لفظة: شيءٌ، وموجودٌ، ومثبتٌ، وحقٌّ (٥)؛ لا تُنبئ عن طبيعة كلِّ ما وقعت عليه، ولم يكن فيها أكثر من أنّه ليس باطلاً ولا معدوماً

(١) م: والتسع البواقي.

(٢) م: يؤخذ منه.

(٣) م: منبئ.

(٤) س: يوجد. م: تجري.

(٥) م: وحق ومثبت.

فقط؛ وجب أن لا يكون شيء من هذه الألفاظ جنسًا لما سُمِّي به. وأمَّا لفظة: معلوم؛ فقد تقع على الموجود والمعدوم، والحق والباطل؛ لأن الباطل معلوم أنه باطل، والمعدوم معلوم أنه معدوم، فليس - أيضًا - جنسًا لما قدّمنا، ولأنه كان يجب أن يكون الباطل والحق تحت جنس واحد، وهذا محالٌ شنيع.

وأيضًا: فإن وجودنا بعض هذه الرؤوس مخالف لوجودنا سائرها: فبعضها تجدها النفس بالحواس الأربع المؤديات^(١) لصفات محسوساتها إلى النفس الحساسة، غير قائمة بأنفسها.

وبعضها تجدها النفس بمجرد العقل، غير قائمة بأنفسها؛ كوجود^(٢) العدد والزمان والإضافة.

وبعضها تجدها النفس بتوسط من الحواس والعقل معًا، غير قائمة بأنفسها؛ كالحركات.

وبعضها تجده النفس بتوسط العقل والحواس معًا قائمًا بنفسه كالجوهر.

وقد تجد النفس - أيضًا - بمجرد العقل، ويتدرج^(٣) من وجودها هذه العشرة^(٤)؛ موجودًا حقًا غير موصوفٍ بشيء من صفات هذه العشرة^(٥)؛ وهو الأول الواحد الخالق الذي لم يزل لا إله إلا هو^(٦).

وكل ما يقع تحت جنس واحد فلا يكون وجوده إلا على صفة واحدة

(١) س: الأربعة؛ م: المؤدية.

(٢) م: كوجودنا.

(٣) ضبطت في (س) هكذا: ويتدرج.

(٤) زاد بهامش س: إلى معرفة ما هو.

(٥) س: العشر (وكذلك في ما يلي).

(٦) [هذه دعوى باطلة تنقضها نصوص الكتاب والسنة الناطقة بإثبات أسماء الله تعالى وصفاته، ولا يلزم من ذلك تشبيه ولا تمثيل كما تقدم شرحه: ص: (٢٢٩)].

جامعة لجميعه، أي بحدّ واحدٍ جامع لكلّ ما تحت الجنس، أو بخاصّة واحدة جامعة لكلّ ما تحت الجنس، على ما نبين في باب كلّ رأس من العشرة المذكورة. وخواصّ الرؤوس المحقّقة من هذه العشر مختلفة؛ فوجب أن لا تكون - كلّها - تحت جنس واحد، فوجب أن لا يكون موجود جنساً لهذه العشرة البتّة. والقول في مثبت كالقول في موجود ولا فرق. وأما لفظة حقّ وشيء فبعض هذه العشرة إنما هو حق بنفسه، وهو الجوهر، وكذلك هو أيضاً شيء بنفسه، وسائرهما إنما هي حق بغيرها (وشيء بغيرها)، لأنّها إنّما تحقّقت بالجوهر، وبه صارت أشياء، ولولا الجوهر لم تكن حقاً ولا شيئاً. وكل ما يقع تحت جنس فطبيعته واحدة لا مختلفة، وهذه الأشياء طبائعها مختلفة كما ترى، فوجب أن لا يكون حقّ وشيء جنساً لها، إذ إنّما يكون (إيقاع) أسماء الأجناس على ما تحتها على حسب اتّفاقها في طبائعها، واتّفاقها في حدودها، واتّفاقها في فصولها؛ فيوجب ذلك اتّفاق أسمائها، وبحسب اختلافها في الطبائع تختلف فصولها وحدودها؛ فتختلف /أسماء/ أجناسها لذلك.

واعلم أنّ موجوداً وحقّاً ومثبتاً وشيئاً^(١)؛ واقعة على كلّ ما تقع عليه وقوع الأسماء المشتركة، على ما نبين في باب وقوع الأسماء على المسمّيات.

فإن قال (قائل): فهلاً جعلتم قولكم: «عَرَضاً» جنساً للتّسع الباقية دون الجوهر؟

قيل له - وبالله تعالى التّوفيق -: إنّ كون هذه التّسع المسمّيات عَرَضاً كوناً مختلفاً، وحمل الجوهر لها حمل مختلف، لأنّ بعضها محمول في شخصه^(٢) وعَرَض فيه؛ كالكيفيات، وبعضها محمول في طبيعته وعَرَض^(١٢٠) فيها؛ كالعدد والزّمان، وبعضها عَرَض له من قبل غيره، ومحمول في طبيعته

(١) وردت هذه الألفاظ مرفوعة في م، وهو صواب كذلك.

(٢) م: جرمه.

بطبيعة غيره؛ كالإضافة. وقد قدمنا أنَّ الجنس مُنبئٌ عن طبيعة ما تحته، وهذه التي ذكرنا طبائعها في كونها عرضًا مختلفةً، ورسومها مختلفةً؛ فبطل أن يكون عرض جنسًا لها.

فمن نازعنا من أهل السُّخف والسَّفَسطة وقال: أنا أريد أن أَسْمِي جنسًا كلَّ اسم عُبر به عن كثيرٍ وجماعةٍ، ولا أُبالي باتِّفاق طبائعها تحت ذلك الاسم أو باختلافها!

قلنا له: لسننا ننازعُك ولا نُنْفِقُ معك السَّاعات في ما لا فائدة فيه، إلَّا أنَّا نقولُ لك قولَيْن كافيين لمن عقل ولم يُرد الشُّغب، فنقول: إن عزمْتَ على ما ذكرتَ وكنتَ موحدًا، فاعلم أنَّك قد أوقعْتَ الله - عزَّ وجلَّ - تحتَ الأجناس، لأنَّه - تعالى - موجودٌ وحقٌّ ومثبت. فإذا أوقعته تحت جنس فقد جعلته محدودًا ضرورةً، إذ كلُّ ما وقع تحت جنسٍ فمحدودٌ؛ تعالى الله عن ذلك.

والقول الثَّاني أنَّا نقول له: لسننا ننازعك في الجيم والنون والسين، فإنَّ بدا لك أن تسمِّي يدك أو رجلك أو ضرسك جنسًا؛ فلا مانع لك من ذلك إلَّا أنَّك تحتاجُ إلى من يوافقك على التَّخاطب بهذه اللُّغة التي أحدثتها، وحسبنا أن نفقَ عند طاعتك في اسم توافقنا عليه، نتَّفَق على إيقاعه على كلِّ جماعة تجمعها طبيعةٌ واحدةٌ تقوم منه فصولها، وتوجد منه حدودها، ويوجد - أيضًا - تحته^(١) كثيرون مختلفون بأنواعهم، لنتفاهم به مرادنا، فإنَّ أبيتَ من ذلك ولم تُوقع ما دون الخالق - تعالى - تحت حدودٍ، فإنَّك واقعٌ تحت المجاهرة بمكابرة العقل والحواس، لأنَّك ترى ضرورةً أشياء تتَّفَق في صفةٍ واحدةٍ، وأشياء أُخَرَ تخالفها في تلك الصِّفة وتتَّفَق في صفةٍ أُخَرى، وهذا هو معنى الحدِّ لأنَّ كلَّ صفةٍ تحدُّ ما هي فيه دون ما ليست فيه، لا يدفع هذا إلَّا مجنونٌ أو مَنْ هو في أسوأ من حال المجنون لقضيه إبطال

(١) م: تحته أيضًا.

الحقائق، وتلبس المعارف، وإثبات الإشكال. ومن بلغ هاهنا ترك الكلام معه، إذ غايته ممن يكلم أن ينصرف إلى الحق أو يلحق بالذين لا تجري أحكام العقل عليهم، مع أن هذا كفر من معتقده، إن كان ممن يسم نفسه بالإيمان؟ وبالله - تعالى - نعوذ من الضلال وما دعا إليه.

وبهذا نكلم - أيضًا - من قال (لنا): هلاً سميتم: نوعاً؛ ما سميتم (١٢١) جنساً، وسميتم: جنساً؛ ما سميتم نوعاً؛ فإنني قد شاهدت من يسأل هذا السؤال الأحمق.

واعلم أن الجوهر وحده دون سائر الأشياء التي ذكرنا موجوداً بنفسه، وسائرهما متداول عليه^(١)، وكلها موجود به لا سبيل إلى أن توجد دونه البتة، والجوهر وإن كان لا يوجد دونها أيضًا البتة، فقد يوجد دون بعضها، ولا سبيل إلى أن يوجد شيء منها دون جوهر البتة، إلا أن الجوهر محسوس بالعقل فقط، وليس مرئياً ولا مذكوقاً ولا ملموساً ولا مشموماً وإنما نرى الألوان، فإذا غدم اللون لم نر شيئاً كالهواء المتحرك، وهو الريح فإنه يحس باللمس، وينطخ الأجسام العظام فيسقطها وهو غير مرئي لأنه لا لون له، والجن^(٢) كذلك، وقد أخبرنا الصادق - عليه السلام - عن الله^(٣) - عز وجل -: أنهم يرونا من حيث لا نراهم^(٤). ونحن ذوو ألوان وهم غير ذوي ألوان، وكذلك - أيضًا - لا نشم الحجر لأنه لا رائحة له، وإنما نشم^(٥) الرائحة على حسب اختلافها، وكذلك - أيضًا - لا يذاق الحجر لأنه

(١) (أي: على الجوهر). كذا في التعليق على (م).

(٢) م: والجن.

(٣) م: الخالق.

(٤) يشير إلى قوله تعالى: ﴿يَتَنَبَّأُ مَا دَمَ لَا يَفْتِنُكُمْ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا إِنَّهُمْ يَرْتَبِكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٢٧﴾﴾ [الأعراف: ٢٧]، قال الإمام الطبري في «تفسيره»: «والهاء في (إنه) عائدة على الشيطان. (وقبيله): يعني وصنفه وجنسه الذي هو منه، واحد جمعه: قبل، وهم الجن.

(٥) م: يشم... تشم.

لا طعم له؛ وإنَّما تذاق الطُّعوم على حسب اختلافها، وإنَّما تلمس المجسَّة؛ من الخشونة، أو اللِّين، أو الإملاس، أو الصَّلابة، أو التَّهْيِيل، وقد يُسمع^(١) بعض الجواهر (بِعَرَضٍ فيه) على ما يقع^(٢) بعد هذا، إن شاء الله - عزَّ وجلَّ - . وإنَّما أوقعنا ما يقع تحت الحواسِّ تحت الكيفيَّة طلبًا للاختصار، وجمعًا للكثير تحت اسم واحد، ولأنَّها - كلُّها - ترسم برسم واحد، على ما يقع في بابِه؛ إن شاء الله عزَّ وجلَّ.

وكلُّ واحدٍ من الرؤوس - الَّتِي ذكرنا - جامع لطبيعة أشياء كثيرة، فسمَّينا كلَّ واحدٍ منها جنسَ أجناس، وسمَّينا كثيرًا ممَّا يقع تحت كلِّ رأسٍ منها أجناسًا - أيضًا -، إلى أنْ نبلغ إلى الأنواع المَحْضَة الَّتِي تلي الأشخاص.

واعلم أنَّ كلَّ رأسٍ أعلى - ومرادنا بذلك جنسُ الأجناس - وكلُّ ما تحته^(١٢٢) ممَّا يسمَّى جنسًا أو نوعًا؛ فإنَّ كلَّ ما يقع تحته يسمَّى باسم الرأس الذي هو أعلى منه، ويحدُّ بحدِّه، فإنَّ نفسَ الإنسان تسمَّى جوهرًا، وتسمَّى حيَّةً، وترسم برسم الجواهر، وتحدُّ بحدِّ الحيِّ، وكذلك جسدُ الإنسان يسمَّى ناميًا، وجوهرًا، وجسمًا. ويحدُّ ويرسم بحدِّ كلِّ واحدٍ من هذه الأسماء ورسمها^(٣).

واعلم أنَّه لا يُسمَّى (الرَّأس) الأعلى باسم ما تحته ولا يحدُّ بحدِّه. والمتقدِّمون يعبرون في هذا المكان بأن يقولوا: الأعلى يُقال على الأسفل، والأسفل لا يُقال على الأعلى. وإنَّما كان ذلك لأنَّ الأسفل موجودٌ في الرأس الأعلى؛ هو وغيره ممَّا هو واقع تحت الرأس الأعلى، فلو سمَّيت الرأسُ الأعلى باسم /بعض/ ما يقع تحته لكانت قد نقضت بعض صفاته. ألا ترى أنَّ كلَّ نامٍ^(٤) جسمٌ؛ فلو سمَّيت الجسمَ المطلقَ ناميًا؛ لكانت مخطئًا كاذبًا، لأنَّ الحجرَ جسمٌ؛ وليس الحجرُ ناميًا، /فكانَ يجبُ من

(١) كذا في النسختين بالعين، وأثبتها (ع): (يسمع) بالحاء.

(٢) (يقع): في س: يأتي.

(٣) س: ويحد ويرسم برسم وحد. . . الأسماء.

(٤) م س: نامي.

قولك أن يكون الحجر نامياً/؛ وهذا محال. وأنت إذا سميت الثامي جسماً كنت مصيباً. وزيدٌ يسمّى إنساناً؛ ويحدُّ بحدِّ الإنسان، ويسمّى حياً؛ ويحدُّ بحدِّ الحيّ، ويسمّى جسماً؛ ويرسم برسم الجسم، ولا يسمّى الجسم المطلق حياً، ولا يحدُّ بحدِّ الحيّ، ولا يسمّى - (أيضاً) - إنساناً؛ ولا يحدُّ الإنسان، ولا يسمّى زيداً؛ ولا يحدُّ بحدِّ زيد.

ونعني بالجسم المطلق: كلُّ ما يطلق على كلِّ طويلٍ عريضٍ عميقٍ. فالحجرُ جسم، وليس حياً، ولا إنساناً، ولا زيداً. فالمطلق هو الاسم الكلي الذي يعمُّ كلُّ ما سُمِّي^(١) به، وقد قدّمنا قبلُ أن الأشياء والمخلوقات تنقسم أقساماً ثلاثة: أجناس، وأنواع /مَخْضَةٌ/، وأشخاص. فكلُّ ما يسمّى جنساً ممّا لا يكون إلّا جنساً مَخْضاً، وممّا يكون جنساً ونوعاً؛ فإنّه محدودٌ عندنا وفي الطّبيعة، أي أننا نبدأ فنقول: كلُّ ما دون الخالق - عزّ وجلّ - ينقسم قسمين: جوهر، ولا جوهر. فالجوهر هو الجسم في قولنا، والجسم هو (٢٣) الجوهر، ولا شيء دون الخالق - تعالى - إلّا جسم، أو محمول في جسم. وقد أثبت غيرنا جوهرًا ليس جسمًا^(٢). وهذا باطل، وليس هذا مكان حلّ الشكوك المعترّض بها علينا في هذا القول، وقد أحكمناه في مكانه، وبالله التوفيق. والكلام في هذا هو واقع فيما بعد الطّبيعة، وفي علم التوحيد، وقد أثبتناه في كتاب: «الفصل في الملل والنحل»^(٣).

وكذلك رَسَمَ غيرنا - أيضًا - في حدِّ الإنسان أنّه: حيّ ناطقٌ ميّت. وهذا الحدُّ لا يخلو من أن يكون أراد به الجسم المركّب وحده، أو النّفس وحدها، أو الجسم المركّب والنّفس معاً. /فإن كان أراد الجسم المركّب وحده، (أو النّفس وحدها)، أو الجسم المركّب والنّفس معاً؛ فذلك خطأ، لأنّه أدخل الجسم المركّب تحت الحيّ، والحيّ إنّما هو النّفس وحدها،

(١) م: يسمّى.

(٢) قال المعلق على (م): وهو المجرّد الذي قاله الفلاسفة وبعض المتكلمين والصوفية. ح عا.

(٣) «الفصل» ٦٦/٥ وما بعدها.

وهي الحساسة المتحركة التي إن بطلت بطل حسُّ الجسم وحركته البتّة، وإن كان أراد النفس وحدها فذلك خطأ - أيضًا - لأنه أدخلها تحت النَّامي، والنفس ليست نامية وإنما النَّامي جسمها المركَّب فقط، وللبَراهِين على هذا مكان آخر وقد ذكرناه في كتاب «الفصل»^(١) أيضًا (في باب النفس).

ثم نرجع فنقول: والجوهر منقسم^(٢) قسمين: (حيّ، ولا حيّ). والحيّ ينقسم قسمين: نفسٌ ناطقة، ونفس غير ناطقة. ولا حيّ بحياةٍ إلّا نفسٌ، /ولا نفسٌ إلّا/ حيّةٌ بحياةٍ. وحدُّ الحيّ ذي الحياة هو: الحسّاس المتحرّك بإرادةٍ. فالنُّفوس^(٣) النّاطقة هي الملائكة، وأنفس الأشخاص الخُلدية التي أخبرنا الصادق عليه السلام أنها في دار النّعيم من الحور والولدان، وأنفس الإنس،^(٤) وأنفس الجنّ. وغيرنا^(٥) يعتقد مكان الأشخاص الخُلدية - التي ذكرنا - أن الأجرام العلوية من الكواكب والفلّك؛ ذات أنفسٍ حيّةٍ ناطقةٍ، وللّكلام في كلّ^(٥) هذا الشكّ مكان غير هذا^(٦).

والنفس غير النّاطقة هي أنفسُ سائر الحيوان.

والنفس النّاطقة تنقسم قسمين: ناطقة ميّنة، وناطقة غير ميّنة. فالغير ميّنة هي الملائكة، وأنفس الأشخاص الخُلدية - التي ذكرنا - والميّنة هي أنفس الإنس والجنّ. ومعنى قولنا: ميّنة؛ أي أنّها مفارقة لمدرّعاتها من الأجسام المركّبة من العناصر الأربعة التي ابتدأت بالتشبُّث بها في عالم الامتحان، لا أنّها تُغدّم أصلًا ولا يبطل حسّها وفكرها وتمييزها وحركتها أصلًا.

والميّنة تنقسم قسمين: ذات جسدٍ يقبلُ الألوان^(٧)، وهي نفسُ

(١) «الفصل» ٨٤/٥ وما بعدها.

(٢) م: ينقسم.

(٣) م: فالنفس.

(٤) (أي: غير المسلمين، وهم الفلاسفة ومن تبعهم). كذا في التعليق على (م).

(٥) م: حل.

(٦) انظر «الفصل في الملل والأهواء والنحل» ٣٤/١ - ٤٧، و٦/٤، و٤/٥.

(٧) م: ذات جسد قابل للألوان.

الإنسان، وذات جسد لا يقبل الألوان^(١) وهي نفس الجنّي.

وأما غير النّاطقة فتُرسَم بالصُّهال، والنُّهاق، والنُّباح، والشُّحاج^(٢)، وبغير ذلك من سائر الصُّفّات المحسوسة فيها^(٣) المفرقة بين أنواعها، وهي أنواع كثيرة تلي الأشخاص بعد.

وأما اللّاحي - نريد القسم الذي هو غير حيّ - فينقسم قسمين: مركّب ولا مركّب، فالغير مركّب هي العناصر الأربعة الّتي هي النّار، والهواء، والماء، والأرض، والأفلاك التسعة، وما فيها من الدّراري والكواكب.

والأفلاك التسعة هي السّماوات السّبع الّتي هي سَبْع طرائق للدّراري، والكرسي الذي هو فلك المنازل، والعرش الذي هو الفلك الكلّي المحيط الذي يدور دورة في كلّ يوم وليلة، الذي ليس فوقه خلاء ولا ملاء، والذي هو منتهى جُزَمِ العالم وكُرتِه ولا شيء بعده^(٤).

(١) م: وذات جسد لا قابل للألوان.

(٢) م: (والشُّحاج والنابح) والشُّحاج والشُّحيج: صوت البغل وبعض أصوات الحمام. وقال ابن سيده: هو صوت البغل والحمار والغراب إذا أسن. «اللسان» (شحج).

(٣) س: المخصوصة بها.

(٤) [هذا التفصيل حول الأفلاك والعرش قولٌ فاسدٌ أخذه أبو محمد ابن حزم - رحمه الله - عن الفلاسفة، وكما قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: فإنّ لقائل أن يقول: لم يثبت - بدليل يعتمد عليه - أنّ العرش فلك من الأفلاك المستديرة الكرية الشكل، لا بدليل شرعي، ولا بدليل عقلي، وإنما ذكر هذا طائفة من المتأخرين، الذين نظروا في علم الهيئة وغيرها من أجزاء الفلسفة، فرأوا أن الأفلاك تسعة، وأن التاسع - وهو الأطلس - محيط بها، مستدير كاستدارتها، وهو الذي يحركها الحركة المشرقية، وإن كان لكل فلك حركة تخصّه غير هذه الحركة العامة، ثم سمعوا في أخبار الأنبياء - صلوات الله وسلامه عليهم - ذكر عرش الله، وذكر كرسيه، وذكر السّموات السبع، فقالوا بطريق الظن: إن العرش هو الفلك التاسع، لاعتقادهم أنه ليس وراء التاسع شيء، إما مطلقاً وإما أنه ليس وراءه مخلوق.

ومنهم من يدّعي أنه علم ذلك بطريق الكشف والمشاهدة، ويكون كاذباً فيما يدّعيه، وإنما أخذ ذلك عن هؤلاء المتفلسفة تقليداً لهم، أو موافقة لهم على طريقتهم الفاسدة، كما فعل أصحاب رسائل إخوان الصفا وأمثالهم.

= والمقصود هنا أن ما ذكروه من أن العرش هو الفلك التاسع قد يقال: إنه ليس لهم عليه دليل لا عقلي، ولا شرعي:

أما العقلي: فإن أئمة الفلاسفة مصرّحون بأنه لم يقم عندهم دليل على أنه ليس وراء الفلك التاسع شيء آخر، بل ولا قام عندهم دليل على أن الأفلاك هي تسعة فقط، بل يجوز أن تكون أكثر من ذلك، ولكن دلتهم الحركات المختلفة، والكسوفات ونحو ذلك على ما ذكروه. وإذا كان هؤلاء ليس عندهم ما ينفي وجود شيء آخر فوق الأفلاك التسعة، كان الجزم بأن ما أخبرت به الرسل هو أن العرش هو الفلك التاسع رجماً بالغيب، وقولاً بلا علم.

هذا كله بتقدير ثبوت الأفلاك التسعة على المشهور عند أهل الهيئة، إذ في ذلك من النزاع والاضطراب، وفي أدلة ذلك ما ليس هذا موضعه، وإنما نتكلم على هذا التقدير، وأيضاً: فالأفلاك في أشكالها، وإحاطة بعضها ببعض من جنس واحد؛ فنسبة السابع إلى السادس، كنسبة السادس إلى الخامس، وإذا كان هناك فلك تاسع فنسبته إلى الثامن كنسبة الثامن إلى السابع.

وأما العرش فالأخبار تدل على مباينته لغيره من المخلوقات، وأنه ليس نسبته إلى بعضها كنسبة بعضها إلى بعض، قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَجُولُونَ آلَ عَرْشٍ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ﴾ الآية [غافر: ٧]، وقال سبحانه: ﴿وَيَجُولُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ﴾ [الحاقة: ١٧]، فأخبر أن للعرش حملة اليوم ويوم القيامة، وأن حملته ومن حوله يسبحون ويستغفرون للمؤمنين. وقال تعالى: ﴿وَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِئِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ﴾ الآية [الزمر: ٧٥]؛ فذكر هنا أن الملائكة تحف من حول العرش، وذكر في موضع آخر أن له حملة، وجمع في موضع ثالث بين حملته ومن حوله، فقال: ﴿الَّذِينَ يَجُولُونَ آلَ عَرْشٍ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾ الآية [غافر: ٧].

وأيضاً، فقد أخبر أن عرشه كان على الماء قبل أن يخلق السموات والأرض، كما قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ [هود: ٧].

وهو - سبحانه وتعالى - متمدح بأنه ذو العرش، كقوله سبحانه: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا ذُكِرَ الْعَرْشُ سَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَكُنْتُمْ أَغْفِينَ﴾ [الإسراء: ٤٢]، وقوله تعالى: ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنْزِلَ إِلَيْكُمْ الْبَيِّنَاتِ﴾ الآية [غافر: ١٥]، ﴿يَوْمَ هُمْ بَبْرُونَ لَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ وَثَنُهُمْ ثُمَّ لِلَّهِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَجْدُ الْقَهَّارُ﴾ [غافر: ١٥]، وقال تعالى: ﴿وَهُوَ الْغَفُورُ الْودُودُ﴾ الآية [الأنعام: ١٠٢]، ﴿ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ﴾ الآية [الأنعام: ١٠٢]، ﴿فَقَالَ لِمَا يُرِيدُ﴾ الآية [الأنعام: ١٠٢]، [البروج: ١٤ - ١٦]، وقد قرئ: ﴿الْمَجِيدُ﴾ بالرفع صفة لله، وقرئ بالخفض صفة للعرش. وقال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ الآية [سجدة: ٨١] سَبِّحُوا =

ومعنى قولنا: مركَّب وغير مركَّب؛ هو أنَّ المركَّب ما خلقه الخالق - عزَّ وجلَّ - من أشياء شتَّى؛ كأجسام الحيوان، والشَّجر المركَّبة من العناصر الأربعة. ومعنى قولنا: غير مركَّب وبسيط؛ هو ما خلقه الخالق - تعالى - من طبيعة واحدة لا من أشياء شتَّى، وإلَّا فكلُّ مركَّب، وكلُّ غير^(١) مركَّب؛ فمؤلَّف من أجزاء كثيرةٍ محتمل للتَّجزئ والانقسام أبداً^(٢).

(١٢٥)

والمركَّب ينقسم قسمين: نام ولا نام^(٣).

= **لِلَّهِ قُلُّ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٨٧﴾** [المؤمنون: ٨٦ - ٨٧]، فوصف العرش بأنه مجيدٌ وأنه عظيم، وقال تعالى: ﴿فَتَعَلَّى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَبِيرِ ﴿١١٦﴾ [المؤمنون: ١١٦]، فوصفه بأنه كريم أيضاً.

وأخرج البخاري (٢٤١١)، ومسلم (٢٣٧٣) عن أبي سعيد قال: قال النبي ﷺ: «لا تُخْبِرُوا بَيْنَ الْأَنْبِيَاءِ، فَإِنَّ النَّاسَ يُضَعِّقُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ يُفَيْقُ، فإذا أنا بموسى أخذًا بقائمةٍ من قوائم العرش، فلا أدري أفأثاق قبلي أم جوزي بصغفتي؟». فهذا فيه بيان أنَّ للعرش قوائم، وجاء ذكر القائمة بلفظ: «السَّاق»، والأقوال متشابهة في هذا الباب.

وفي «صحيح البخاري» (٧٤٢٣) عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لَنْ فِي الْجَنَّةِ مِثَّةَ دَرَجَةٍ أَعَدَّهَا اللَّهُ لِلْمُجَاهِدِينَ فِي سَبِيلِهِ، كُلُّ دَرَجَتَيْنِ بَيْنَهُمَا كَمَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، فإذا سألتُم الله فاسألوهُ الْفَرْدُوسَ، فَإِنَّهُ أَوْسَطُ الْجَنَّةِ، وَأَعْلَى الْجَنَّةِ، وفوقه عَرْشُ الرَّحْمَنِ، ومنهُ تَفْجَرُ أَنْهَارُ الْجَنَّةِ؛ فهذا قد بيَّن أن العرش فوق الفردوس الذي هو أوسط الجنة وأعلاها، وأن في الجنة مِثَّةَ دَرَجَةٍ، ما بين كل درجتين كما بين السماء والأرض، والفردوس أعلاها. انتهى باختصارٍ وتصرفٍ من «الرسالة العرشية» (المجموع ٥٤٥/٦ - ٥٨٣)، وانظر أيضاً: «بيان تلبيس الجهمية» ٥٨٦/١.

وقال ابن أبي العز الحنفي رحمه الله في «شرح العقيدة الطحاوية» (٤٢٥/٢ ط: الرسالة الثانية): والعرش في اللغة: عبارة عن السَّريِر الذي لِلْمَلِكِ، كما قال تعالى عن بلقيس: ﴿وَلَمَّا عَرَّشَ عَظِيمٌ ﴿٢٣﴾﴾ [النمل: ٢٣]، وليس هو فلكاً، ولا تفهم منه العرب ذلك، والقرآن إنما نزل بلغة العرب، فهو سريِر ذو قوائم، تحمله الملائكة، وهو كالقبة على العالم، وهو سقف المخلوقات.

- (١) م: وغير.
- (٢) قال المعلق على (م): هذا رأي الفلاسفة النافين للجوهر الفرد. وكلامهم فيه مردود في كتب الكلام لأئمة الإسلام. ح عا.
- (٣) م س: نامي ولا نامي (وكذلك هو حيثما ورد).

والتَّامِي ينقسم قسمين: ذو نفسٍ ولا ذو نفسٍ.

وحدُّ التَّامِي هو ما تغدَّى بغدائٍ ينقسم من وسطه إلى طرفيه ويحيله إلى نوعه، فاللَّا ذو نفس الشَّجَرِ والنَّبَاتِ؛ وهما قسمان: ذو ساقٍ، ولا ذو ساقٍ، ثمَّ كلُّ واحدٍ من هذين القسمين ينقسم على أنواعٍ كثيرةٍ تلي الأشخاص بعدُ.

وذو النفس ينقسم قسمين: ذو نفس ناطقة؛ مثل أجساد الإنس والجنِّ، وذو نفسٍ لا ناطقةٍ مثل أجساد سائر الحيوان.

وذو النَّفس النَّاطقة ينقسم قسمين: جسم يقبل الألوان^(١)؛ وهو جسم الإنسان، وجسم لا يقبل الألوان^(١)؛ وهو جسد الجنِّ^(٢).

وذو النَّفس الغير ناطقة هو أجسام سائر الحيوان؛ وهي أنواعٌ كثيرةٌ جدًّا تلي الأشخاص بعدُ، وتُحدُّ بصفاتها المختصَّة بها، وبفصولها المميَّزة لطبائعها، وبالإضافة إلى أنفسها؛ فنقول: ذو النَّفس المفترسة الزَّارَّة، وذو نفس ناهقة، وما أشبه ذلك. وهكذا يُحدُّ كلُّ نوع من الشَّجَرِ والنَّبَاتِ بفصوله المميَّزة لطبائعه وبصفاته المختصَّة به، وهذا أمرٌ يكثرُ جدًّا ويتَّسعُ وإنَّما قصدنا هاهنا الكلامَ على الجُمَلِ.

وغير التَّامِي ينقسم أقسامًا كثيرة، منها معدنيَّات؛ كالياقوت والذَّهَبِ، وغير ذلك؛ ومنها حَشَبِيَّاتٍ، وهي أنواعٌ محضةٌ تلي الأشخاص، ويحدُّ كلُّ نوعٍ منها بفصوله المميَّزة لطبيعته ممَّا سواه وبصفاته التي تخصه.

فهذه الأجناس محدودةٌ كما ترى عندنا محصورة، ومحدودةٌ في أنفسها محصورة، وهو الَّذي أردنا بقولنا إنَّها محدودة في الطَّبيعة لأنَّنا قد تيقَّنا أنَّ هذه الأقسام لا زيادة فيها أصلًا، وأنَّها متناهية العدد - كما ذكرنا - وأمَّا كلُّ ما هو

(١) يقبل الألوان: ملون في س.

(٢) م: الجنِّي. ودعوى عدم قبول جسد الجنِّي للألوان تحتاج إلى دليل شرعي لأنَّها خوض في أمرٍ غيبيٍّ بالنسبة إلينا، وكوننا لا نراهم ليس دليلًا على ذلك.

نوعٌ مَخْصُصٌ؛ وهي الأنواع التي تلي الأشخاص، وهي التي قلنا فيها إنها تسمى: أنواع الأنواع؛ فإنها محدودةٌ في الطَّبيعة غير محدودةٌ عندنا، نعني بذلك أنَّ عدد هذه الأنواع من الحيوان، والشَّجر، والثَّبات، والأحجار؛ متناهٍ^(١) في ذاته عند (١٢٦) الباري - عزَّ وجلَّ - بعددٍ لا يزيدُ أبدًا ولا ينقصُ، فنحن على يقينٍ من أنَّه لا يحدث حيوان لم يحدث بعد، مثل ذي أربع من الجمال يطير، أو ذي ثلاثة رؤوس، ولا أنَّ الخيلَ تَفْنَى حتَّى لا يوجد في العالم فرسٌ، وكذلك سائر الأنواع. وقد نبَّه الرُّسول - عليه السَّلام - على ذلك بقوله: «لَوْلَا أَنَّ الْكِلَابَ أُمَّةٌ مِنَ الْأُمَمِ لَأَمَرْتُ بِقَتْلِهَا»^(٢). ففي هذا إخبار أنَّ كلَّ أمةٍ من الأمم لا سبيلَ إلى إعدامها^(٣). وقال - تعالى - في أنَّه لا مزيدَ في الأنواع: ﴿وَكَمَّتْ كُلَّمَتْ رَيْكَ صِدْقًا

(١) س م: متناهي.

(٢) صحيح: أخرجه أحمد ٨٥/٤ (١٦٧٨٨)، وأبو داود (٢٨٤٥)، والترمذي (١٤٨٦)، والنسائي ١٥٨/٧ (٤٢٨٠)، وابن ماجه (٣٢٠٥)، وابن حبان (٥٦٥٧) من حديث عبد الله بن مغفل المزني رضي الله عنه مرفوعًا. وتماهه: «... فَأَقْتُلُوا مِنْهَا الْأَسْوَدَ الْبَهِيمَ، وَأَيُّمَا قَوْمٍ اتَّخَذُوا كَلْبًا لَيْسَ بِكَلْبِ حَزْبٍ، أَوْ صَبِيدٍ، أَوْ مَاشِيَةٍ؛ نَقَضُوا مِنْ أَجُورِهِمْ كُلَّ يَوْمٍ قِيرَاطًا».

(٣) هذا مخالف للظاهر، إذ لو كان إفناء النُّوع ممتنعًا لَمَّا أمر النبي ﷺ بقتل الكلاب كلها؛ كما في روايات الحديث الأخرى الصَّحيحة، وقد ورد عن أبي رافع - رضي الله عنه - قال: أمرنا رسول الله ﷺ بقتل الكلاب، فقال النَّاسُ: يا رسول الله! ما أجلُّ لنا من هذه الأُمَّة التي أمرت بقتلها؟ فأنزل الله - تعالى -: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَكُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلَّبِينَ﴾ [المائدة: ٤]. رواه الحاكم ٣١١/٢ (٣٢١٢) وصحَّحه ووافقه الذهبي، وله طرق ذكرها ابن كثير في «تفسيره». قلت: فهذا سبب نسخ الأمر بإفناء تلك الأُمَّة، وبقي الحكم في قتل الكلب الأسود البهيم، والكلب العقور. قال الإمام الخطَّابي - رحمه الله - في «معالم السنن» ٢٦٧/٤ - ٢٦٨: معنى هذا الكلام أنَّه ﷺ كَرِهَ إفناء أُمَّةٍ من الأمم، وإعدامَ جيلٍ من الخَلْق؛ لأنه ما من خَلْقٍ لله - تعالى - إلا وفيه نوعٌ مِنَ الحكمة، وضُرْبٌ مِنَ المَصْلَحَةِ، يقول: إذا كَانَ الأمر على هذا، ولا سبيلَ إلى قتلهم [قلت: يعني للحكمة والمصلحة المتقدِّمة]، فاقْتُلُوا شرارهم، وهي السُّود البُهْم، وَأَبْقُوا ما سواها، لنتنفعوا بهم في الحراسة. ويُقال: إِنَّ السُّود منها شرارها وعُقرها.

قال عبد الحق التركماني: ثُمَّ إِنَّ هَذَا الْحُكْمَ إِثْبَاتًا وَنَفْيًا شَرْعِيًّا دِينِيًّا، وَأَبُو مُحَمَّدٍ =

وَعَدَلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَتَيْهِ» [الأنعام: ١١٥]، (وكذلك قوله - تعالى -: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]^(١)؛ برهان بأن: جميع الأنواع محصورة العدد لا زيادة فيها لإدخاله - تعالى - الكلية فيها، والكلية لا تدخل إلا في ذي نهاية)، إلا أننا لا نحيط بأعدادها نحن، فلسنا نحصي أنواع الطير، ولا أنواع الحيوان المائي والبري، وسائر الحشرات، وإنما يعلم عددها باريها - عز وجل -، إلا أنه متناه محصور - كما قدمنا -.

وبرهان ذلك: أن ما لا نهاية له فلا يجوز أن يكون شيء أكثر منه، والأشخاص الواقعة تحت الأنواع أكثر من الأنواع، فلما كان ذلك وجب أن الأنواع ليست ممّا لا نهاية له، وإذا كان ذلك وجب أنها متناهية ضرورة؛ ولما كانت أنواع الأنواع لا تحيط نحن بها؛ أوجب ذلك علينا أن نتوصل إليها بالأنواع التي قد تكون أجناساً لنصل إلى علم اتفاقها واختلافها، ولذلك لم نتحدّر من الأجناس الأول إلى الأنواع المخصّصة؛ وأمّا الأشخاص فليست محصورة لا عندنا ولا في الطبيعة، لأننا نجد بالحسّ الضّروري أن

= رحمه الله - يتكلّم في الحكم الكونيّ القدريّ، ولا يخفى أن الامتناع الشرعي لا يلزم منه الامتناع الكونيّ. وقد أثبتت الاكتشافات الحديثة بما لا يقبل الشكّ انقراض أنواع كثيرة من جنس الحيوان، فدعوى المصنّف يطله - أيضاً - الواقع الذي لم يكن متكلّفاً في ذلك الوقت.

(١) ليس في الآيتين الكريميتين دليل على دعوى المصنّف، فقد ذكر أهل التفسير كالطبري، والقرطبي، والفخر الرازي، وغيرهم في آية الأنعام: أن (كلمت ربك) هي القرآن. ويؤيد هذا السياق، وإذا فرضنا أن المقصود هو الحكم الكوني فليس في الآية أنها لا تقبل الزيادة والنقصان بإذنه ومشيته - عز وجل -، إنما فيها أنها لا تقبل التبديل، وهو التغيير والتحويل، وهذا لا شك فيه: ﴿وَاللَّهُ بِكُمْ لَا مُعَقِّبَ لِحُكُومِهِ﴾ [الرعد: ٤١]. أما آية البقرة: فالكلية المذكورة فيها تتعلق بزمانها ومكانها، ولا تدل على شمولها للماضي والمستقبل، ومن ادّعى ذلك فقد حمل النصّ ما لا يحتمل. وقد أحسن بعض الفضلاء فعلق بهامش النسخة (س) عند قوله: (لا مزيد في الأنواع): لا يخفى ما فيه، لقوله: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَحْكُمُونَ﴾ [النحل: ٨]. ثم أورد المعلق حكاية رواها أبو نعيم في «الحلية» عن امرأة مزدوجة الخلقة. أفاد هذا (ع)، والتعليق غير ظاهر في نسختي المصورة. قلت: آية النحل كافية في إبطال هذا الرأي الفاسد، وبالله التوفيق.

أشخاص^(١) النَّاس إذا كَانَ طَاعُونَ، أو قَتَلَ ذَرِيعٌ فِي يَوْمٍ مَعْرَكَةٍ؛ أَنَّهَا قَدْ قَلَّتْ جَدًّا عَمَّا كَانَتْ عَلَيْهِ بِالْأَمْسِ، ثُمَّ إِذَا اتَّصَلَ النَّمَاءُ وَالذَّرُّ وَتَهَدَّتِ الْبِلَادُ؛ كَادَ الْمَعْمُورُ يَضِيقُ بِأَهْلِهِ لِكَثْرَتِهِمْ، فَهَمُّ أَبَدًا^(٢) يَزِيدُونَ وَيَنْقُصُونَ. وَالْأَنْوَاعُ لَيْسَتْ كَذَلِكَ، لَكِنَّهَا لَا تَزِيدُ وَلَا تَنْقُصُ أَبَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ الْخَالِقُ إِفْنَاءَ مَا شَاءَ مِنْهَا يَوْمَ الْبَعْثِ فِي عَالَمِ الْجَزَاءِ؛ فَهُوَ الْقَادِرُ عَلَى مَا يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ.

(١٢٧)

وَأَمَّا الْأَشْخَاصُ فَلَيْسَ لَهَا عَدَدٌ تَقِفُ عِنْدَهُ، فَلَا يُمْكِنُ أَنْ لَا تَزِيدَ وَلَا تَنْقُصَ، لَكِنْ مَا خَرَجَ مِنْهَا إِلَى الْوُجُودِ فَمَحْدُودُ الْعَدَدِ، مَحْصُورٌ مَذْخُلُ اللَّهِ - تَعَالَى - الْعَالَمِ إِلَى كُلِّ وَقْتٍ يُقَالُ فِيهِ الْآنَ. وَأَمَّا مَا لَمْ يَخْرُجْ مِنْهَا بَعْدُ إِلَّا أَنَّهُ مِمَّا عَلِمَ اللَّهُ - تَعَالَى - أَنَّهُ سَيَخْرُجُ فَهُوَ فِي عِلْمِ اللَّهِ - تَعَالَى - مَحْدُودٌ مَحْصُورٌ^(٣)، (وَفِي الطَّبِيعَةِ مَعْدُودٌ)؛ إِذَا خَرَجَ، لَا قَبْلَ أَنْ يَخْرُجَ، وَالزِّيَادَةُ فِيهَا مُمْكِنَةٌ فِي قُوَّتِهِ - عَزَّ وَجَلَّ - بِلَا نِهَآيَةٍ فِي عَدَدٍ وَلَا أَمَدٍ.

وَأَنْتَ تَرَى - بِمَا بَيَّنَّا - أَنَّهُ كُلَّمَا ابْتَدَأْنَا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِنَا - نَعْنِي مِنَ الْأَشْخَاصِ صَاعِدِينَ إِلَى جِنْسِ الْأَجْنَاسِ - ابْتَدَأْنَا بِالْكَثْرَةِ، فَكُلَّمَا ارْتَفَعْنَا قَلَّ الْعَدَدُ إِلَى أَنْ نَبْلُغَ إِلَى الرُّؤُوسِ الَّتِي ذَكَرْنَا. وَإِذَا ابْتَدَأْنَا مِنْ هُنَاكَ لَمْ نَبْتَدِئْ إِلَّا بِقَسَمِينَ فَقَطْ، وَهَمَا: جَوْهَرٌ، وَلَا جَوْهَرٌ، ثُمَّ نَتَزَيَّدُ الْعَدَدَ فِي الْكَثْرَةِ إِلَى أَنْ نَبْلُغَ إِلَى الْأَنْوَاعِ الَّتِي تَلِي الْأَشْخَاصَ.

وَاعْلَمْ أَنَّ الْعَمُومَ لَيْسَ بِلَا نِهَآيَةٍ، لَكِنْ بِنِهَآيَةٍ، فَأَعْمُ الْأَسْمَاءِ^(٤) قَوْلُكَ: شَيْءٌ، وَمَوْجُودٌ. وَهَذَا الَّذِي يَسْمِيهِ النَّحْوِيُّونَ: أَنْكَرَ التَّكْرَارِ. وَكَذَلِكَ الْخُصُوصُ لَيْسَ - أَيْضًا - بِلَا نِهَآيَةٍ، لَكِنْ أَخْصَصَ الْأَسْمَاءَ - كُلُّهَا - فِيمَا دُونَ (اللَّهِ) الْخَالِقِ - (تَبَارَكَ وَ) تَعَالَى -: أَنَا وَأَنْتَ. وَهَذَا أَعْرَفُ الْمَعَارِفِ.

(١) س: الأشخاص من.

(٢) م: دأبًا.

(٣) م: محصور معدود.

(٤) س: الأشياء.

واعلم أنَّ جنسَ الأجناس مبدأ لما تحته، كآدم للنَّاس، والأنواع كالأمم، وأنواع الأنواع كالقبائل، نريد أنَّها مثلها في التَّقَرُّع عنها فقط.

واعلم أنَّهم قالوا: إنَّ الجنس الذي هو جنس الأجناس؛ مرسومٌ لا محدودٌ، لأنَّه ليس فوقه جنسٌ، يؤخذ حدهُ منه؛ وأمَّا الأنواعُ فمحدودةٌ.

وأمَّا الأقسامُ الَّتِي تنقسمُ عليها أنواع الأنواع فإنَّها^(١) تسمَّى أقسامًا أو أصنافًا^(٢)؛ وذلك /مثل/ ذكور كلِّ نوع وإنَّاته، أو سُودانه وبيضانه، أو ما^(١٢٨) اختلفت ألوانه من سائر الأنواع، أو ما اختلفت طعومه ممَّا استوى تحت نوع واحدٍ من الثمار والنبات، وسائر ما يختلف في صفةٍ ما، وهو يجمعه - كلُّه - نوعٌ واحدٌ؛ لأنَّك تجد الأسود والأبيض من النَّاس، والذكر والأنثى من كلِّ نوع من النَّاس، والحيوان غير النَّاطق، وكثير من الثَّوامي غير الحيَّة، وذوات الألوان المختلفة من الخيل والدَّجاج؛ وغير ذلك، فكلُّ ذلك محدودٌ بحدٍّ واحدٍ، ومجتمعٌ في طبيعةٍ واحدةٍ. (وكثيرٌ من ذلك يعمُّ أبعاضًا من أنواع كثيرة، كالذكر والأنثى، والأسود والأبيض، ومن المحال أن يكونَ نوعٌ واحدٌ تقعُ تحته طبائعٌ مختلفة متضادَّة الصِّفات، لا تحدُّ - كلُّها - بحدٍّ جامع لها؛ فلذلك لم نجعل هذه أنواعًا جامعةً لما تحتها)، وإنَّما نبَّهنا على هذا^(٣) لئلاَّ يقول جاهل^(٤): إنَّ هذه الأقسام مختلفة، فهلَّا جعلتموها أنواعًا مختلفة؟! فأرَيْنَاهُ أنَّ حدَّها واحدٌ، وطبيعتها واحدةٌ، وخواصُّها واحدةٌ، وفصولها واحدةٌ، وإنَّما اختلفت في الأعراض فقط، وبهذا لم ننكر صبغ النَّحاس /أبيض/ حتى يعودَ في مثل لون الفضة، وأنكرنا ومنعنا من أن نحيلَ طبع النَّحاس أصلًا إلى طبع الفضة، كما لا سبيل إلى إحالة طبع الحمار إلى طبع الإنسان البتَّة أصلًا، والله أعلم^(٥).

(١) م: فإنَّما.

(٢) س: أقسامًا وأصنافًا.

(٣) م: بهذا.

(٤) م: الجاهل.

(٥) [رأي ابن حزم في امتناع إحالة الطبع؛ أثر في مذهبه في باب المعجزات والكرامات. راجع تفصيل هذا في «الدرة فيما يجب اعتقاده» (الفصل: ٣).]

[٨] باب الفضل:

ذكرت الأوائِلُ في الفصل قسمين سَمُوهُما: عامِّيًا وخاصِّيًا. وليسَ وضعهما عندنا في باب الكلام في الفضل الذي نقصده في الفلسفة صوابًا، لأنَّهما واقعان في باب الكلام في /العَرَضُ؛ وإنَّما نقصِدُ هاهنا الكلامَ في/ الفضل الذي يفصلُ الأنواعَ بعضها عن^(١) بعضٍ تحتَ جنسٍ واحدٍ. مثل أن^(٢) تقول: حيٌّ. فيقول لك قائل: نفسُ الإنسانِ حيٌّ، ونفسُ الحمارِ حيٌّ، فأَيُّ الحيَّينِ تعني؟ فتقول: (الحيِّ) النَّاطِقُ المَيِّتُ. فالنَّاطِقُ المَيِّتُ فَضْلان؛ فَضْلاً نوع الإنسان^(٣) من نوع الحمار تحت جنس الحيِّ، فهذا الفصل نريدُ، لا ما سواه. وهذا الذي يسمِّيه الأوائِلُ: «خاصَّ الخاصِّ» فنقول -: وبالله - تعالى - (نستعين، وبه) التَّوفيقَ -:

إنَّ «الفضلَ» هو ما فَصَلَ طَبِيعَةً من طَبِيعَةٍ، فبَانَ لنا به أنَّ هذه غير هذه - البتَّة - ممَّا إذا توَهَّمنا أنَّ ذلكَ الفصلَ معدومٌ ممَّا هو فيه، مرتفعٌ عنه، فقد فسدَ الَّذي هو فيه وبطلَ البتَّةُ، فإنَّك متى رفعتَ النُّطْقَ والموتَ عن الإنسانِ لم يكن إنسانًا أصلًا، بوجهٍ مِنَ الوجوه، وهذا فرقٌ ما بين الفضل والخاصَّةِ على ما يقع بعد هذا - إن شاء الله تعالى - . ولذلك سُمِّيَ هذا الفصلُ ذاتيًّا فيما خلا قبل هذا. وبهذا الفضلُ تقوم الأنواع تحت الجنس، وينفصلُ بعضها من بعضٍ، ويتميَّزُ بعضها من بعضٍ. ومنفعته عظيمةٌ في كلِّ علمٍ، إذ قد يلزم بعضُ الثَّامي ما لا يلزم بعضه، ويلزم بعضُ الحيِّ ما لا يلزم سائرُه، فلولا الفصول المميَّزة لكلِّ نوع على حِدَةٍ، لاختلطت الأحكام، والصُّناعات، وجميع فوائد العالم؛ فلمَ تَسْتَبِينَ.

واعلم أنَّ هذه الفصول تسمِّيها الأوائِلُ «الجوهريَّة» للزومها ما هي فيه، فكأنَّها الجواهر^(٣) لثباتها.

(١) م: من.

(٢) م: الأنواع.

(٣) م: الجوهر.

واعلم أنَّ الفصولَ، والأجناسَ، والأنواعَ؛ لا تُقبلُ الأشدَّ ولا الأضعفَ، ولا تقع على ما تقع عليه إلَّا وقوعًا مستويًا، لا يجوز أن يكونَ إنسان أشدَّ في أنَّه إنسان من إنسانٍ آخر، ولسنا نعني المروءة والذكورة^(١)، لكن نعني في أنَّه آدمي وإنسان فقط، ولا يكون فرسٌ أضعفَ فرسيَّةً من فرسٍ آخر، ولا حمارٌ أقوى حماريَّةً من حمارٍ آخر، وهكذا كلُّ أشياء استوت في جنس أو نوع أو فصل، فإنَّها - كلُّها - فيه متساوية لا يفضل - في كونها إيَّاه - بعضها بعضًا أصلًا بوجه /من الوجوه/.

ورسم الفصل هو أن تقول: هو الذي تميَّز به الأنواع بعضها من بعضٍ تحت جنسٍ واحدٍ.

والفصول موجودة في الأنواع بالفعل، وفي الجنس بالقوَّة. نريد بالقوَّة: إمكان أن يكونَ. وبالفعل: أنَّه قد كانَ ووجبَ وظَهَرَ ووُجِدَ، فإنَّك إذا قلتَ: الحيُّ؛ فإنَّ النُّطق فيه بالقوَّة، أي أنَّ بعض الأحياء ناطقونَ، ولو كان النُّطق^(٢) فيه بالفعل لكانَ كلُّ حيٍّ ناطقًا، وهذا محالٌ. وأنت إذا قلتَ: الحيُّ الناطق. فالنُّطق فيه بالفعل، أي أنَّه قد ظَهَرَ ووُجِدَ.

والنُّطق الَّذي نذكره^(٣) في هذا العلم ليس الكلامَ، ولكِنَّه التَّمييزُ للأشياء، والفِكرُ في العلوم والصُّناعات والتجارات، وتدبير الأمور، فعن جميع هذه المعاني كُنَّينا بالنُّطق اتِّفاقًا مِنَّا. وكلُّ إنسانٍ فناطقٌ النُّطق الَّذي بيَّنَّا، إلَّا من دخلت على ذهنه آفةٌ عرضيَّةٌ، وإلَّا فَبَيَّنَّتهُ - ولو رمى الحجارة^(٤) - مُحتملةٌ - لو زالت تلك الآفةُ - لكلِّ ما ذكرنا. وليس كذلك سائر الحيوان، حاشا الملائكة والجنُّ، فإنَّه لا يَتَوَهَّم مِن شيءٍ من الحيوان - غير ما ذكرنا - فَهْمُ الأمور التي وصفنا.

(١) س: المروءة والمذكورة.

(٢) س: الناطق.

(٣) س: يذكر.

(٤) [كناية عن جنونه].

وأما الفصول - إذا حَقَّقْتَهَا - فكيفيات، إلاَّ أنَّها لا تُفَارِقُ ما هي فيه ولا تُتَوَهَّمُ مفارقتها له إلاَّ ببطلانه. وكذلك^(١) المعنى الذي صارت به الأشخاص تسمَّى: أنواعًا وأجناسًا، فإنَّه - أيضًا - كيفية كما ذكرنا.

وأنت إذا وجدتَ فَضْلًا ذاتيًا تستغني به في تمييز ما تريد منه من الأنواع، فاكْتَفِ به ولا معنى لأن تأتي بِفَضْلٍ آخَرَ. فإنَّ اضطررتَ إلى فصول كثيرة، ينفردُ النَّوعُ الذي تريدُ أن تفصله من غيره بجميعها، وتُشاركه أنواع أخرى^(٢) في كلِّ واحدٍ منها على الانفراد، فلا بدَّ أن تأتي بجميعها، أو بما ينفرد منها به؛ ليتِمَّ لك التَّمييز والتَّخْلِيس الذي تريد إبانته.

واعلم أنَّه ليس النَّوعُ والجنسُ شيئًا غيرَ الأشخاص، وإنَّما هي أسماء^(٣) تعمُّ جماعة أشخاص اجتمعوا واشتركت في بعض صفاتها، وفارقتها سائر الأشخاص فيها، فلا تظنَّ غير هذا، كما يظنُّ كثير من الجهَّال الذين لا يعلمون.

[٩] باب الخاصَّة:

من الخاصَّة ما هو مساوٍ للمخصوص، أي أنَّها في جميع أشخاصه، (وهذه هي التي نقصِدُ بالكلام في هذا الباب)^(٤). ومنها ما هو أخصُّ من المخصوص بها - أي أنَّها في بعض أشخاصه لا في كلِّها - وذلك مثل الشَّيْب في حال الكِبَر، فإنَّه فيما هو فيه في وقتٍ دونَ وقتٍ، ومثل النَّحْو والشَّعر فإنَّهما بالفعل في بعض ما هما فيه بالقوَّة دونَ بعض، فليس كلُّ إنسانٍ نحويًا ولا شاعرًا، إلاَّ أنَّه قد كانَ ممكنًا ومتوهِّمًا أن يكون نحويًا وشاعرًا.

وأما الخاصَّة المساوية فقد تقوم مقام الحدِّ، ويرسم بها ما كان^(٤) فيه

(١) س: وذلك.

(٢) س: أشياء أخرى.

(٣) س: (وهذا الذي نقصِدُ بالكلام في هذا الكتاب).

(٤) م: هي.

رسمًا صحيحًا دائرًا على طرفي مرسومه منعكسًا. فإنك تقول: كل إنسان ضحك^(١)، وكل ضحك^(١) إنسان. فهذا هو الانعكاس الصحيح، وهذا هو الدوران على الطرفين. أي أنه لا يشذ عنه شيء مما تريد أن ترسمه به أو تحدّه. وكل إنسان فضاحك إما بالقوة؛ أي بالإمكان في كل وقت، وإما بالفعل في بعض الأوقات دون بعض؛ أي بظهور الضحك منه.

فإن قال قائل: فبأي^(٢) شيء فرّقتم بين الخاصّة والفصل؟

فالجواب: إنّ الفصل هو ما لا يتوهمُ عدمه عن الشيء الذي هو فيه إلّا ببطلان ذلك الشيء، فإنّ النطقَ والموتَ إن توهم أنّهما قد عدما من شيء لم يكن ذلك الشيء إنسانًا البتّة، وأمّا الخاصّة فبخلاف ذلك، ولو توهمنا الضحك معدومًا بالكلّ جملةً واحدةً، حتّى لا يُعرف ما هو؛ لم يبطل الإنسان، ولا امتنع - من أجل عدم الضحك - أن يتكلّم في النحو والفقه والفلسفة، وأن يعمل الديباج، ويخيّط، ويغرس^(٣)، ويحرث، ويحصّد، وغير ذلك ممّا يُنتج له النطق الذي هو التمييز، فهذا فرقٌ بيّن واضح.

[١٠] باب العَرَض:

هذا وإن كانَ كَيْفِيَّةً؛ كالفصل، والخاصّة؛ فبينه وبينهما فرقٌ كبير، وهو أنّ الفصل لا يوجد في غير ما فصلَ به أصلًا، والخاصّة - أيضًا - كذلك لا توجد في غير مخصوصها أصلًا. وأمّا العرضُ العام الذي قصدنا بالكلام (فيه) في هذا المكان فإنّه يعمُّ أنواعًا كثيرةً جدًّا، وهو ينقسم أقسامًا:

فمنه ما يعرض في بعض الأنواع دون بعض ثمّ في بعض أحواله دون بعض، وذلك كحمرة الخجل، وصفرة الجزع^(٤)، وكُبْدَة الهمّ، وهذه سريعة

(١) ضحك: في س: ناطق ميت. (وما يلي يؤيد رواية م).

(٢) س: فلاي.

(٣) م: ويفرش.

(٤) م: الفرع.

الزَّوَالُ جَدًّا؛ وكالْقَعُودِ والْقِيَامِ والنُّومِ؛ وما أشبه ذلك، وهذه - كُلُّهَا - تستحيلُ بها أحوال مَنْ هي فيه لاستحالة الأسباب المولدة لها، وتنفصل بها أحواله بعضها من بعض.

ومنها ما هو أَبْطَأُ زَوَالاً كَصَبَا الصَّبِيِّ، وكَهُولَةُ الْكَهْلِ، وما أشبه ذلك، ومنها ما لا يزول أصلاً؛ إِلَّا أَنَّهَا لو أمكن أن تزول لم يبطل شيء من معاني ما هي فيه، كزُرْقَةُ الْأَزْرَقِ، /وَجَدْعُ الْأَجْدَعِ/، وَقَنَا الْأَقْنَى^(١)، وَفَطَسُ الْأَفْطَسِ، وَسَوَادُ الْغَرَابِ، وَحِلَاوَةُ الْعَسَلِ؛ وما أشبه ذلك، فَإِنَّهُ إِنْ تَوَهَّمُ الزُّنْجِيُّ أْبَيْضَ، وَالْغَرَابُ أَعْصَمَ^(٢)؛ لَمْ يَخْرُجَا بِذَلِكَ عَنِ الْغَرَابِيَةِ وَلَا عَنِ الْإِنْسَانِيَةِ، وَكَذَلِكَ الْعَسَلُ قَدْ يَكُونُ مِنْهُ مَرٌّ وَلَا يَبْطُلُ أَنْ يَكُونَ عَسَلًا.

وبالصفات التي ذكرنا يَنْفَصِلُ بعض أنواع الأعراض عن بعض.

وهكذا عَبَّرَ الأوائل في هذا الباب وهي عبارة غير محققة، لأنَّهم ذكروا عَرَضًا عامًّا لأكثر من نوع، ثُمَّ إِنَّهُمْ ذَكَّرُوا تَحْتَهُ حَمْرَةَ الْخَجَلِ وَمَا لَا يَكُونُ إِلَّا لِبَعْضِ نَوْعٍ وَاحِدٍ أَوْ لِنَوْعٍ وَاحِدٍ، وَكَانَ هَذَا بِالْخَاصَّةِ أَشْبَهَ مِنْهُ بِالْعَرَضِ الْعَامِ وَأَوْلَى بِهِ^(٣).

واعلم أَنَّ في الأعراض أنواعًا وأجناسًا وأشخاصًا، كما في الجواهر، على ما قَدَّمْنَا قَبْلَ.

واعلم أَنَّ بَعْضَ النُّوعِ لو تَوَهَّمُ مَعْدُومًا لَمْ يُغْدَمْ الْجِنْسُ، أَلَا تَرَى لَوْ (١٣٣) عُدِمَ الْبَيَاضُ لَمْ يَعْدِمِ اللَّوْنُ لِأَنَّهُ يَبْقَى (السَّوَادُ) وَالْخُضْرَةُ وَالْحَمْرَةُ وَغَيْرَ ذَلِكَ، وَكَذَلِكَ لو عَدِمَ الْإِنْسَانُ لَمْ يَعْدِمِ الْحَيُّ، لِأَنَّهُ يَبْقَى الْخَيْلُ وَالِدَّجَاجُ

(١) القنا: مصدر الأَقْنَى مِنَ الْأَنْوَفِ، وَهُوَ ارْتِفَاعٌ فِي أَعْلَاهُ بَيْنَ الْقَصْبَةِ وَالْمَارَنِ مِنْ غَيْرِ قَبْجٍ. قَالَ ابْنُ سَيِّدِهِ: وَالْقَنَا ارْتِفَاعٌ فِي أَعْلَى الْأَنْفِ وَاحْدِيدَابٍ فِي وَسْطِهِ وَسُبُوغٌ فِي طَرَفِهِ. «اللسان» (مادة: قنا).

(٢) الغراب الأعصم: الأحمرُّ الرجلين والمنقار، أَوْ فِي جَنَاحِيهِ رِيْشَةٌ بَيْضَاءُ. وَقِيلَ: هُوَ الَّذِي إِحْدَى رِجْلَيْهِ بَيْضَاءُ. وَقِيلَ: هُوَ الْأَبْيَضُ. «اللسان» و«القاموس» (عصم). وَمُرَادُ الْمُصَنِّفِ كَوْنَهُ أَبْيَضَ.

(٣) هذه الفقرة انفردت بها م.

وغير ذلك، وكذلك لو عدم الجنس لعدم جميع الأنواع البتّة.

وهاهنا انتهى^(١) الكلام في المدخل إلى علم المنطق والألفاظ الخمسة التي هي: الجنس، والتّوع، والفضل، والخاصّة، والعرض. وهو الذي يسمّيه الأوائل: «إيساغوجي»، وأول من جمعه رجلٌ يسمّى: فرفوريوس؛ من أهل صور.

والحمد لله ربّ العالمين (كثيرًا لا شريك له ولا حول ولا قوّة إلا بالله العلي العظيم)، وصلى الله على محمد عبده ورسوله (وسلم تسليمًا).



(١) س: وهذا انتهاء.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

[١] كِتَابُ الْأَسْمَاءِ الْمَفْرَدَةِ

(١٣٤)

وهو أول ما بدأ به أرسطاطاليس من كتبه، وهو المسمّى في اللغة اليونانية «قاطاغورياس»، (معناه: العشر المقالات)، فنقول - وبالله التوفيق /وبه نتأيد/ -:

[أ - مقدمة أولى]

إنّ الأسماء التي يقع كل واحد منها على كثير - أي على جماعة أشخاص - فإنّها تقع تحتها مسمّياتها في جميع اللغات، أولها عن آخرها، على خمسة أوجه لا سادس لها:

الأول: إمّا أن يكون المسمّى يوافق المسمّى الثاني في اسمه وحده معاً؛ كقولنا: فرس وفرس، أو كقولنا: حيّ وحيّ؛ فإنّ كل واحد من هذين المسمّيين يوافق الآخر في اسمه، لأنّه لفظ واحد، ويوافقه - أيضاً - في حده، لأنّ كليهما حسّاس متحرّك بإرادة، وكلاهما - أيضاً - صهّال محدّد الآذان^(١)، مستعمل في الرّكوب، متوهّم منه السرعة في الجري.

وهذا النوع يسمّى: «الأسماء المتواطئة»، وإن شئت قلت: المتّفقة.

(١) م: الأذن.

والثاني: أن يكون المسمّى يخالف المسمّى في اسمه وحده معاً؛ كقولنا: رجل وحمار، فإنّ هذين لفظان مختلفان /وحدّان مختلفان/.

وهذا النوع يسمّى: «الأسماء المختلفة».

والثالث: أن يكون المسمّى يوافق المسمّى في اسمه ويخالفه في حده، كقولنا: «نَسْر»؛ للطائر المبالغ في الاستعلاء في الجو الذي يأكل الجيف، وقولنا لبعض أعضاء حافر الفرس: «نَسْر»^(١)، وقولنا: «نَسْر» للنجم الذي في السماء، وما أشبه هذا ممّا هو كثير في اللغة.

وهذا النوع يسمّى: «الأسماء المشتركة»، ومنها يقع البلاء كثيراً في المناظرة، فيتنازع الخصمان ويكثران الهراش وأحدهما يريد معنى ما، والآخر يريد معنى آخر، وهذا لا يقع إلا بين جاهلّين أو جاهلٍ وعالم، أو سوفسطائيّين أو سوفسطائيٍّ ومنصفٍ، ولا يقع أبداً بين عالمين منصفين بوجه من الوجوه، ولا يسلم من ذلك إلا من تمهّر^(٢) في هذه الصناعة، وأشرف عليها، وقويّ فيها، فإنّه لا يخفى عليه من معاني الكلام شيء^(٣).

والرابع: أن يكون المسمّى يوافق المسمّى في حده، ويخالفه في اسمه، مثل قولنا: سِنُورٌ وَضَيُونٌ^(٤) وهرٌّ، فإنّ هذه ألفاظ مختلفة، وهي - كلّها - واقعةٌ وقوعاً واحداً على كلّ شخص من أشخاص النوع المتخذ في البيوت لصيد الفأر الذي يلحّ في السؤال عند الأكل، ويشبه الأسد في خلقه.

(١) حافر الفرس: في موضع القدم من الإنسان. والنسر: لخمّة في باطن الحافر، أو ما ارتفع في باطن حافر الفرس من أعلاه، جمعه: نسور. «القاموس» (مادة: نسر).

(٢) س: تميّز.

(٣) معاني الكلام إنّما تعرف وتميّز بالعلم باللغة، والإحاطة بمفرداتها ومعانيها، ووجوه استعمالها. وهذا المبحث الصق بعلم اللغة منه بعلم المنطق، لكن المصنّف - سامحه الله - يريد أن يقنع القارئ بأن هذه الصناعة ضرورية لكلّ عِلْمٍ وعالم، مع أنّه قد صرّح في صدر الكتاب بأن: الذهن الذكي يصلّ إلى فوائده بسعة الفهم. فتأمل هذا التناقض؛ يرحمك الله!

(٤) س: (وضيوز) والضَيُون: السُّنُورُ الذَّكَر، جمعه: ضياون. «القاموس» (ضون).

وهذا النوع من الأسماء يسمَّى: «الأسماء المترادفة».

والخامس: أن يكونَ المسمَّى يخالف المسمَّى في حَدِّه وفي اسمه الذي خُصَّ نوعه به إلاَّ أنَّهما يتَّفقان في صفة من صفاتهما أوجبت لهما الاشتراك في اسم مشتقَّ منها، إمَّا جسمانيَّة وإمَّا نفسانيَّة، (حالاً كانت أو هيئة)، فالجسمانيَّة كقولنا: ثوبٌ أبيضٌ، وطائرٌ أبيضٌ، ورجلٌ أبيضٌ، فإنَّ كلَّ واحدٍ من هذه المسمَّيات حَدُّه^(١) غيرُ حَدِّ صاحبه، واسمه في نوعه غير اسم صاحبه، وقد اشتركت - كلُّها - في أن سَمِيَ كلُّ واحدٍ منها أبيض. والنَّفسانيَّة كقولنا: أسدٌ شجاعٌ، ورجلٌ شجاعٌ.

وهذا النوع من الأسماء يسمَّى: «الأسماء المشتقة».

وهذه الأقسام الخمسة تقع على الأجناس، والأنواع، وأصناف^(٢) الأنواع التي كأنَّها أنواع، كقولنا: رجلٌ وامرأة، وذكر وأنثى.

وأما الأسماء المختصَّة فهي التي تقع على ذات المسمَّى وحَدِّه، أو على كلِّ شخص من أشخاص ما^(٣)، وهي أن تكون المسمَّيات منها وضعت^(١٣٦) لها أسماء تختصُّ بالمسمَّى أو بأشخاص ما لتمييز بعضها من بعض، فإنَّما تتفق فيها وإمَّا تختلف، وهي قد تُبدَّل ولا تُستَقَرُّ استقراراً لازماً / لأنَّها/ إنَّما تكونُ باختيار المسمِّي، ولو شاء لم يسمَّ ما سَمِيَ بذلك. ولم يُقصد به الإبانة عن صفاتٍ مجتمعة في المسمَّى دون غيره، كما قصد في الأوَّل، ولا اشتقت للمسمَّى بها من صفة فيه أصلاً وهي التي يسمِّيها النحويون: «الأسماء الأعلام»، وذلك نحو قولك: زيدٌ وعمرو، أو زيد وزيد، أو أسد في اسم رجلٍ، أو كافور في اسمه أيضاً، وما أشبه ذلك.

فهذه أقسام المسمَّيات - كلُّها - تحت الأسماء، ووقوع الأسماء - كلُّها - على المسمَّيات ولا مزيد.

(١) وقعت لفظة: «حده» قبل: «من هذه المسميات» في س.

(٢) م: وأقسام.

(٣) م: كل شخص من الأشخاص.

وأسماء الله - تعالى - التي^(١) ورد النصُّ بها أسماءُ أعلامٍ غيرُ مشتقَّةٍ مِنْ شيءٍ أصلاً. وأمَّا صفاتُ الفعلِ له - تعالى - فمشتقَّةٌ مِنْ أفعاله عزَّ وجلَّ، كالمحيي والمميت، وما أشبه ذلك، وتلك الأفعالُ أعراضُ حادثةٍ في خَلْقِهِ، لا فيه؛ تعالى الله عن ذلك^(٢).



(١) م: (هي التي).

(٢) [في كلام المصنّف هذا نفْيُ معاني أسماء الله تعالى، ودلالاتها على الصفات، ونفي قيام الأفعال بذات الله تعالى. وكل هذا مخالف لنصوص الكتاب والسنة، وعقيدة السلف الصالح أهل السنة والجماعة. انظر ما تقدّم: ص: ٢٢٩].

[ب . مقدمة ثانية]

باب من أقسام الكلام ومعانيه:

قد قلنا - قبل - أن الكلام ينقسم قسمين: مفرد ومركب. فالمفرد لا يفيدك فائدة أكثر من نفسه، كقولك: رجل، وزيد، وما أشبه ذلك؛ والمركب يفيدك خبرًا صحيحًا، كقولك: زيد أمير، والإنسان حي، وما أشبه ذلك.

والمركب - كله - ينقسم أقسامًا خمسة - لا سادس لها - وهي: إمّا (١٣٧) خبر، وإمّا استخبار - وهو الاستفهام -، وإمّا نداء، وإمّا رغبة، وإمّا أمر.

فهذه الأربعة منها لا يقع فيها صدق ولا كذب، ولا يقوم منها برهان أولي على من ينكر وجوب الأمر، وأما بعد وجوب قبول الأمر بخبر يوجبه، أو باتفاق من الخصمين؛ فالأمر - حينئذ - مبرهن على صحة وجوبه، وليس برهانًا. وقد ينطوي في الأمر خبر، وذلك أن قول القائل: افعل كذا! ينطوي فيه أنك ملزم أن تفعل كذا.

وأما النهي فهو نوع من أنواع الأمر، لأنه أمر بالتترك.

وكذلك ينطوي في الطلبة - وهي الرغبة - إخبار بأن الراغب يريد الشيء المرغوب فيه. ولا تظن أن قولك أمرًا: قم! إنه اسم مفرد، فذلك ظن فاسد، بل هو مركب لأن معناه: قم أنت! وكذلك قولك مخبرًا عن غائب: /قام/. إنما معناه: /قام هو. ولو انفرد في حقيقة المعنى دون ضمير، لما تم ولكن ناقصًا؛ فاغلمه! وكذلك قولك مستفهمًا: أقام؟ أي:

هل قام هو؟ وأما إذا خرجت الرغبة على غير وجهها، فإنَّ الكذب قد يدخل فيها، كمن قال وهو صحيح: اللهم أَصِحِّني! وإنما الحقُّ أن يقول: اللهم أَدِمْ صِحَّتِي. وكذلك الاستفهام؛ إذا ما استفهم عن باطلٍ فهو باطلٌ، كسائل سأل: لم اشتدَّ الحرُّ في الشتاء؟

وأما الخبر ففيه يدخل الصدق والكذب، وفيه تقع الضرورة (والإقناع)، وفي فاسد البنية منه يقع الشُّغب، ومن صحيحه يقوم البرهان على كلِّ قضية في العالم، وإيَّاه قَصَدَ الأوائل والمتأخرون بالقول، وتحتة تدخل جميع الشرائع، وكلُّ مُؤاتٍ^(١) من الطَّبِيعيات وغيرها؛ اتَّفَقَ النَّاسُ عليه أو اختلفوا فيه.

وهو يصحُّ بوجوه:

أحدها: أن يكون معلوماً صحَّته بأوَّل العقل أو بالحواسِّ. (١٣٨)

ومنها ما يصحُّ ببرهانٍ يقوم على صحَّته من مقدمات تُنتج نتائج على ما يقع في هذا الدِّيوان - إن شاء الله عزَّ وجلَّ -.

ومنها ما ينقله صادقٌ قد قام على صدقه برهانٌ مِمَّا قَدَّمنا، أو نقله مصدِّقون بضرورة، على ما قد وقع في غير هذا الدِّيوان^(٢).

وقد ظنَّ قوم أنَّ القَسَمَ، والشَّرطَ، والتَّعَجُّبَ، والشُّكَّ؛ وجوهٌ زائدة على ما ذكرنا، وذلك ظنٌّ فاسدٌ لأنَّها - كلُّها - واقعة تحت قسم الخبر وراجعة إليه.

أما القَسَمُ فإنَّه إخبار بإرادتك إذا قلت: والله! فإنَّ قولك ذلك إنَّما هو: أحلفُ معظماً لأمر الله - تعالى -.

(١) س: مواتي، وفوقها علامة خطأ؛ م: رأي.

(٢) س: (في غير هذا القول)، والصُّواب ما أثبتته من (م)، والمقصود: أنَّ مِنَ الخبر (ما يصحُّ ببرهانٍ يقوم على صحَّته من مقدمات تنتج نتائج)؛ وهذا يبحث في علم المنطق الذي هو موضوع (هذا الدِّيوان)، ومنه (ما ينقله صادقٌ قد قام على صدقه برهان...)؛ وهذا يبحث في (غير هذا الدِّيوان)؛ وهو: «الإحكام في أصول الأحكام» لأنه يتعلَّق بعلوم الحديث وأصول الفقه.

وَأَمَّا الشَّرْطُ فَإِنَّهُ خَيْرٌ وَاضِحٌ لَا خَفَاءَ بِهِ، وَالشُّكُّ كَذَلِكَ، وَالتَّعَجُّبُ
إِخْبَارٌ بِالْحَالِ الَّتِي تَعَجَّبْتَ مِنْهَا.

وَقَدْ ظَنَّ قَوْمٌ أَنَّ مِنَ الْخَبَرِ مَا لَا يَدْخُلُهُ صَدَقٌ وَلَا كَذِبٌ، وَهُوَ إِخْبَارُ
الْهَازِي بِأَمْرِ مَتَيْقِنٍ صَحَّتْهُ، لَمْ يَقْصِدْهُ، كَقَوْلِهِ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، مَاتَ الرَّجُلُ.
فَهَذَا خَبْرَانٌ صَحِيحَانِ.

قَالَ أَبُو مُحَمَّدٍ: وَهَذَا الظَّنُّ غَيْرٌ صَحِيحٌ؛ لِأَنَّهُ لَا يَكُونُ مُخْبِرًا إِلَّا مَنْ
قَصَدَ الْخَبَرَ، وَالْخَبَرُ مَعَ الْمَخْبَرِ مِنْ بَابِ الْإِضَافَةِ، فَلَا خَبَرَ إِلَّا لِمَخْبَرٍ،
وَالْهَازِي لَيْسَ مَخْبِرًا (بِكَلَامِهِ)، فَكَلَامُهُ لَيْسَ خَبْرًا.

وَإِذْ قَدْ وَافَانَا ذَكَرَ الْأَمْرَ فَلْنَقْلِ عَلَى أَقْسَامِهِ قَوْلًا وَجِيزًا؛ وَذَلِكَ أَنَّ
الْأَمْرَ يَنْقَسِمُ أَقْسَامًا:

مِنْهَا: الْوَاجِبُ الْمَلْزُمُ، وَهُوَ عِنَصَرُ الْأَمْرِ الَّذِي لَا يَنْتَقِلُ عَنْهُ لَفْظُ الْأَمْرِ
إِلَّا بِدَلِيلٍ بَرَهَانِيٍّ.

وَمِنْهَا: الْمَحْضُوضُ عَلَيْهِ غَيْرُ الْمَلْزَمِ.

/وَمِنْهَا: الْمُبَاحُ/.

وَمِنْهَا: الْمَسْمُوحُ فِيهِ؛ وَهُوَ الَّذِي تَرَكُّهُ أَفْضَلُ.

وَمِنْهَا: التَّبَرُّؤُ؛ كَقَوْلِ الْقَائِلِ: اْعْمَلْ مَا شِئْتَ! وَيَكُونُ الْأَمْرُ غَيْرَ رَاضٍ
عَنِ الْمَأْمُورِ.

وَمِنْهَا: الْوَعِيدُ؛ كَقَوْلِهِ - تَعَالَى -: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فَصَلَتْ: ٤٠].

وَمِنْهَا: الْقَسْرُ^(١)؛ كَقَوْلِهِ - تَعَالَى -: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾
[الدَّخَانُ: ٤٩].

وَمِنْهَا: تَقْرِيرٌ؛ كَقَوْلِ الْمَعْصِيِّ: قَدْ نَهَيْتَكَ فَاصْبِرْ وَاحْتَمِلْ مَا أَتَاكَ.

(١) س: (القسم)، وضُبَّ عليها، ولعله إشارة إلى ورودها هكذا في الأصل المنقول عنه.
وهو خطأ.

ومنها: تعجيز؛ كقوله - تعالى -: ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَرِيدًا﴾ [الإسراء: ٥٠].

(١٣٩) ومنها: ما هو بمعنى الدعاء؛ كقول القائل: ابعدا! اخسأ!

ومنها: زَجَزْ؛ كقوله - تعالى -: ﴿أَخْشَرُوا فِيهَا﴾ [المؤمنون: ١٠٨].

ومنها: تكوين، وليس هذا القسم إلا للباري - تعالى - وحده في أمره ما يريد أن يكون بالكون، وما يريد أن يُغذَم بالتلف.

ومنه^(١): أمر بمعنى النهي؛ كقول القائل - لمن تقدّم نهيهِ إياه عن شيء -: افعله وسترى ما يكون! أو وأدري أنك رجل! وما أشبه ذلك.

ومنها^(٢): أمرٌ بمعنى التّعجب؛ كقولك: أحسن بزيدي! أي: ما أحسنه.

ثم تنقسم الأسماء - أيضًا - أقسامًا أربعة: إمّا حاملة ناعته، وإمّا حاملة منعوتة، وإمّا محمولة ناعته، وإمّا محمولة منعوتة.

ومعنى قولنا: ناعته؛ أي: أنها تقال على جماعة أشخاص تحتها فتسمّى تلك الأشخاص - كلّها - بذلك الاسم. ومعنى قولنا: منعوتة؛ أي: تسمّى باسم واحد وهي جماعة. ومعنى قولنا: حاملة؛ أي: أنها تقوم بأنفسها وتحمل غيرها. ومعنى قولنا: محمولة؛ أي: أنها لا تقوم بأنفسها.

والحمل المذكور حملان: حمل جوهريّ، وحمل عرضيّ. فالجوهريّ يكون أعمّ، ويكون مساويًا، ولا يكون أخصّ أصلاً. والعرضيّ يكون أعمّ ومساويًا وأخصّ.

فالحمل الجوهريّ الأعمّ؛ مثل قولك: الإنسان حيّ. فإنّ الحياة محمولة في الإنسان حملاً جوهريًا، إذ لولا الحياة لم يكن إنسانًا، والحياة أيضًا في غير الإنسان موجودة؛ فلذلك قلنا: إنّ هذا الحمل أعمّ.

(١) كذا في النسختين.

(٢) س: ومنه.

والحمل الجوهري المساوي؛ مثل كون الحياة في الحيّ فإنّها مساوية للحيّ، لا تكون حياة في غير حيّ، ولا يكون حيّ في العالم بلا حياة.

وتسميتنا الخالق - تعالى - حيّاً؛ ليس على هذا الوجه، وإنّما سمّيناه بذلك اتّباعاً للنّص، ولولا ذلك لم يَجُزْ لنا أن نسمّيه حيّاً؛ إذ الحياة ليست إلّا قوّة تكونُ بها الحركة الإراديّة والحسّ، وكلا الأمرين منفِيّ عن الباري - عزّ وجلّ -. وليست أسماؤه - عزّ وجلّ - مشتقّة أصلاً، ولا واقعة تحت شيء من الأقسام الخمسة الّتي ذكرنا قبل؛ لكنّها أسماء أعلام فقط، لم يوجب تسميته - تعالى - بها دليل؛ حاشا أنّا أمرنا - تعالى - بأنّ نسمّيه بها، وندعوه بها، ونناديه بها، لا إله إلا هو. وإنّما دلّ البرهان على أنّه - تعالى - أوّل حقّ واحد خالق فقط؛ ثم نخبر عنه بأفعاله - عزّ وجلّ - فقط من إحياء، وإماتة، وتصوير، وترتيب، ونحو ذلك، أو ما أمرنا أن نسمّيه به، (١٤٠) دون أن يكون هنالك شيء أوجب تسميته بذلك^(١).

ولا يجوز أن يكون حمل جوهريّ أخصّ أصلاً، لأنّه - حينئذٍ - كان يكون غير جوهريّ، إذ الجوهريّ هو ما لم يتمّ جميع النّوع إلّا به، لا ما يكون في بعضه دون بعض.

وأما الحمل العرضيّ الأعمّ؛ فكقولنا للزّنجي: أسود. فإنّ الأسود أعمّ من الزّنجي، لأنّ السّواد في الغراب، والسّبج، والمداد^(٢)، /وغير ذلك/.

وأما الحمل العرضيّ المساوي؛ فكقولنا للإنسان: ضحّاك. فالضحك لا يكون في غير الإنسان، ولا يكون إنساناً إلّا ضحاكاً.

وأما الحمل العرضيّ الأخصّ؛ فكقولنا: في بعض الناس /أطباء/، وفقهاء، وحاكة، وما أشبه ذلك. فإنّ هذه الصّفات لا توجد في كلّ إنسان؛

(١) [ما ذكره المصنّف في هذه الفقرة باطل مخالف لنصوص الكتاب والسنة، ومقتضى اللغة، ودلائل الفطرة والعقل. انظر ما تقدّم: ص: ٢٢٩].

(٢) س: (والمراح) والسّبج: خرز أسود.

لكن في بعضهم، ولا توجد في غير إنسان. وقد يكون من هذا الحمل ما هو أخصّ الخاصّ؛ كقولك: هذا الشخص هو زيد.

وأما الحمل الممكن فيكون أعمّ؛ كالسّواد هو في بعض النّاس وغيرهم، ويكون أخصّ كالطّب، ليس إلّا في بعض النّاس فقط لا في جميعهم، ولا في غيرهم، ولا يكون مساويًا البتّة كالضحك للإنسان.

وأما الحمل الواجب فينقسم قسمين: عامّ كالحيّة للحَيّ، ومساوٍ^(١) كالضحك للإنسان. ويكون أعمّ كالحيّة له ولغيره، ولا يكون أخصّ.

والنّفي في الممتنع يكون أعمّ فقط؛ كنفي الجماديّة عن الإنسان، وربّما وجد مساويًا، ولا يوجد أخصّ فيما أوجبه الطّبع للنّوع.

وأما^(٢) الأشياء الحاملة النّاعية؛ فكقولك: الإنسان الكلّي، أي الواقع على كلّ أشخاص النّاس، وهو الذي أراد الله - تعالى - بقوله: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾ [المعارج: ١٩]؛ فإنّه - تعالى - لم يردّ إنسانًا بعينه، لكنّه - عزّ وجلّ - عَنِ النّوع - كلّهُ - .

فالإنسان^(٣) الكلّي - وقد يُقال أيضًا: الإنسان المطلق - هو حامل لصفاته من النّطق، والحيّة، واللّون، والطّول، والعرض؛ وغير ذلك. وناعتٌ لزيد، وخالد، وهند، وزينب، ولكلّ شخصٍ من النّاس، وهو المسمّى: الإنسان الجزئيّ، فزيد يسمّى إنسانًا، وعمرو يسمّى إنسانًا، وكلّ واحدٍ^(٤) من النّاس كذلك. فالإنسان الكلّي ناعتٌ لكلّ من ذكرنا، أي مسمّى به كلّ واحدٍ من النّاس. وهذا القسم لا يكون محمولًا أصلًا، أي لا يكون عَرْضًا البتّة، لأنّ العَرْضَ محمولٌ لا حاملٌ، والجوهرَ حاملٌ لا محمولٌ.

(١) م: والحمل الواجب يكون مساويًا.

(٢) م: فأما.

(٣) في س: (فأما الإنسان)، وتقرأ في (م): (بالإنسان).

(٤) م: أحد.

وأما الحاملة المنعوتة: فالأشخاص الجوهرية؛ مثل قولك: زيدٌ وعمرو، وكلبٌ خالدٌ وجملٌ عمرو، وغير ذلك؛ فإنَّ هذه - كلها - منعوتة، أي تسمَّى - كلها - باسم واحدٍ يجمعها؛ كما بيَّنا آنفًا، وهي حاملة لصفاتها من العلم، والشَّجاعة، والطُّول والعرض، والتُّطق، وغير ذلك من سائر الصفات، وهذه - أيضًا - لا تكونُ محمولةً البتَّة.

وأما المحمولة النَّاعِة: فكقولنا: العلم. فإنَّه نوعٌ من كِيفِيَّاتِ النَّفْسِ، وتحتَ العلم أنواعٌ كثيرة، هو^(١) لها جنس جامع، كالفقه، والطب، والفلسفة، والتَّحْو، والشَّعر، وغير ذلك، وكلُّ واحدٍ من هذه يسمَّى علمًا، فالعلم ناعِتٌ لها، وكلُّ واحدٍ من هذه العلوم نوع يقع تحته أصنافٌ منه، وأشخاصٌ أبوابٍ ومسائل، كوقوع القبائل وأشخاص النَّاس تحت قولك: الإنسان. وهكذا كلُّ نوعٍ تحت كلِّ جنسٍ، فسبحانَ مدبِّرِ العالم كما شاء، لا إله غيره.

ثمَّ نرجع إلى تفسير النَّاعِة المحمولة؛ فنقول: إنَّ العلمَ الكلِّيَّ محمولٌ في أنفس العلماء، والتَّحْو محمولٌ في أنفس التَّحْوِيَّين، وكذلك كلُّ علم في^(٢) (١٤٢) أنفس أهله، ونقول: إنَّ كلَّ نوعٍ^(٢) من العلوم ناعِتٌ لما تحته من الأبواب والمسائل، أي أنَّ جميعها يسمَّى باسم ذلك العلم، فكلُّ مسألةٍ من مسائل التَّحْو تسمَّى تحْوًا وعلمًا، وكلُّ مسألةٍ من مسائل الفقه تسمَّى فقهاً وعلمًا، وكلُّ قضيَّةٍ من قضايا الطُّب تسمَّى طبًّا وعلمًا، وكلُّ لفظَةٍ من اللُّغة تسمَّى لغةً وعلمًا، (وكلُّ حديثٍ من الخبر يسمَّى خبرًا وعلمًا)، وهكذا في كلِّ علم. وهذه المسائل تسمِّيها الأوائل: «علمًا جزئيًّا». وعلمٌ كلُّ واحدٍ من النَّاس - أيضًا - يسمَّى: علمًا جزئيًّا، وجميعُ علوم النَّاس تسمَّى: «علمًا كليًّا».

وأما المحمولة المنعوتة فهي علمٌ كلُّ امرئٍ على حياله، وهي - أيضًا - مسائل كلِّ علمٍ، فإنَّ كلَّ ذلك محمول في نفس العالمِ به، وهي منعوتةٌ

(١) س: وهو.

(٢) س: علم.

باسم العلم الجامع لها، أي أنها - كلها - تسمّى علماً - كما قدّمنا -.

واعلم أنّ النّاعته قد يكونُ منعوتاً، إلا أنّه لا بدّ في أوّل طرفيّه من ناعته لا ينعته شيءٌ، وهو جنسُ الأجناس الذي قدّمنا أولاً، ولا بدّ في آخر طرفيّه من منعوتٍ لا ينعت شيئاً، وهو الأشخاصُ من الجواهر والأعراض - على ما قدّمنا -.

واعلم أنّ الحاملَ لا يكونُ محمولاً أصلاً، والمحمولُ لا يكونُ حاملاً أصلاً - لما قد بيّنا من أنّ الحاملَ هو القائم بنفسه، والمحمولُ هو الذي لا يقوم بنفسه، فمحالٌ - لا يتشكّل في العقل - أن يكونَ شيءٌ قائمٌ^(١) (بنفسه لا قائمٌ بنفسه).

وقد أضجرتني - قديماً - بعضُ أصدقائنا^(٢) ببليّةٍ أدخلها عليه حُسْنُ ظنّه بكلامٍ قرأه للكثير الهذّر المكنّي بأبي العباس المعروف بالنّاشي^(٣)، فكان أبداً يسومني الفرق بين المحمول والتمكّن، ولم يُعنه الخالق - تعالى - إلى وقتنا الذي كتبنا فيه كتابنا هذا؛ على فهم الفرق بينهما، وهو: أنّ المحمول إنّما تقوله في الصّفات التي تبطل ببطلان ما هي فيه؛ كبياض زيدٍ وحياته، فإنّ زيّداً إن بطلَ؛ بطلت حياته وبياضه، بلا شكٍّ، وقد يبطل - أيضاً - بياضه ولا يبطل زيدٌ بل يكونُ صحيحاً سوياً؛ إمّا لشحوبٍ، وإمّا لبعض الحوادث.

(١) م: قائماً (وسقط ما بعدها).

(٢) بهامش س: أصحابنا.

(٣) هو: عبد الله بن محمد الأنباري، المعروف بابن شُرَيْبِير، الملقّب بالنّاشي الكبير، من كبار المتكلّمين، وأعيان الشعراء، ورؤوس المنطق. قال المرزباني: وكان أبو العباس النّاشي متهوّساً شديد الهوس، وشعره كثير، وهو مع كثرته قليل الفائدة، وقد قرأت بعض كتبه، فدلّنتني على هوسه واختلاطه، لأنّه أخذ نفسه بالخلاف على أهل المنطق والشعراء والعروضيين وغيرهم، ورام أن يُحدّث لنفسه أقوالاً ينقضُّ بها ما هم عليه، فسقط ببغداد، فلجأ إلى مصر، فشخص إليها، وأقام بها بقية عمره. مات سنة (٢٩٣هـ). «تاريخ بغداد» ٩٢/١٠، و«سير أعلام النبلاء» ٤٠/١٤ (الترجمة: ١٤). وقد نشر له الدكتور يوسف فان إس كتابين هما: مسائل الإمامة، ومقتطفات من الكتاب الأوسط (بيروت: ١٩٧١)، وقدّم لهما بدراسة عن حياته ومؤلفاته.

والمتمكن إنما نقوله في الجواهر التي لا تبطل ببطلان ما هي فيه؛ ككون زيد في البيت، ثم ينهدم البيت ويصير رابية أو وهدة، وزيد قائم صحيح ينظر في أسبابه، ويزايل زيد البيت؛ ولا يبطل واحد منهما، وهكذا أجزاء الجسم في الجسم إنما هي متمكنة لا محمولة، وهذا فرق لا يختل على ذي حس سليم أو إنصاف.

وبالجملة: فكون الجسم في الجسم تمكّن؛ وهو غير الحمل الذي هو كون العَرَض في الجسم.

وكل ما نعت نوعًا فهو ناعت لأشخاص ذلك النوع، أي: كل اسم سُمي به نوعًا فإنه يسمّى به كل شخص من أشخاص ذلك النوع؛ جوهرًا كان أو غير جوهر. إذ ليس الجنس شيئًا غير أنواعه، وليس الجنس وأنواعه شيئًا غير الأشخاص الواقعة تحتها.

واعلم أن فصول كل جنس من الأجناس فإنه يوصف بها كل ما تحته من أنواعه، وكل شخص من الأشخاص الواقعة تحت أنواعه، كالحساس فإنه يقال على كل حي، وعلى كل إنسان وفرس وحصان، وعلى زيد وعمر وهند، وسائر أشخاص الحيوان - كله -، وهكذا في جميع الأجناس والأنواع - كلها -.

وقد قلنا أيضًا: إن الأجناس تعطي كل ما تحتها من نوع أو شخص أسماءها وحدودها، أي أن اسم ذلك الجنس وحده يسمّى به، ويحد كل نوع تحته، وكل شخص يقع تحت كل نوع من أنواع ذلك الجنس. (١٤٤)

واعلم أن فصول كل نوع فإنها لا توجد في نوع آخر أصلًا؛ بوجه من الوجوه، ولا اسمه، ولا حده، لأن الفرس لا يسمّى باسم الإنسان ولا يحدّ بحده، وكذلك كل نوع أبدًا، والله - تعالى - أعلم.



[جـ . المقولات العشر]

[١] بابُ الكلام على الجوهر:

وهو أولُ الرُّؤوس العشرة التي قدّمنا أنّها أجناس الأجناس، لأنّه حامل لها، وباقيها محمولة فيه، وهو قائم بنفسه، وهي غير قائمة بأنفسها.

وسمّيت الأوائل أشخاص الجواهر: «الجواهر الحقّ الأوّل»؛ تعني بذلك: زيداً وعمراً، وبعيرَ عبدِ الله، وكلبَ خالدٍ، وثوبَ عمرو، وما أشبه ذلك.

وسمّيت الأجناس والأنواع^(١): «الجواهر الثّواني» لأن الأوّل على الحقيقة هي الأشخاص القائمة.

وسمّيت ما في الأشخاص / القائمة / من الأعراض: «الأعراض الحقّ الأوّل».

وسمّيت أنواعها وأجناسها التي في أنواع الجواهر وأجناسها: «الأعراض الثّواني».

واعلم أنّ الجواهر لا ضدّ لها أصلاً، فإن وُصِفَتْ بالتضادّ يوماً ما، فإنّما يراد أنّها تتضادّ كيفياتها فقط. وبهذا المعنى بطل أن يكون الأوّل - تعالى - ضدّاً لخلقه، لأنّه - عزّ وجلّ - لا كَيْفِيَّة له أصلاً^(٢)، والتضادّ لا

(١) م: الأنواع والأجناس.

(٢) [نفى الكيفية دعوى تحتاج إلى برهان شرعي؛ لأنّه خوض في ذات الله تعالى، لكنّا نقول كما قال الإمام مالك بن أنس وغيره من السلف رضي الله عنهم: «الكيف مجهول»].

يكون إلا في كيفية على مكيف، فالباري - عز وجل - ليس ضدًا، ولا مضادًا، ولا منافيًا؛ لا إله إلا هو.

والجوهر لا يقال فيه: أشد، ولا أضعف؛ أي لا يكون حمارً أشد في الحمارية من حمارٍ آخر، ولا تيسُّ أشد في التيسية من تيسٍ آخر، ولا إنسان أضعف إنسانيةً من إنسانٍ آخر. وكذلك الكمية - أيضًا - على ما يقع في بابها؛ إن شاء الله - عز وجل - . وإنما يقع التضادُّ والأشدُّ والأضعفُ في بعض الكيفيات على ما يقع في بابها؛ إن شاء الله - عز وجل - .

ورسم الجوهر (هو) أن نقول: إنَّه القائم بنفسه القابل للمتضادات. (١٥٠) فإنَّ النَّفس قائمة بنفسها تقبلُ العلم، والجهل، والشَّجاعة، والجبن، والنزاهة، والطَّمع، وسائر المتضادات من أخلاقها، التي هي كفياتها، وكذلك كثيرٌ من الأجرام تقبل البياض والسَّواد؛ اللَّذَيْن أحدهما لونٌ مفرَّق للبصر وهو البياض، والثَّاني جامع للبصر وهو السَّواد. وكثيرٌ منها يقبل الحرَّ، والبرد، والمجسَّة؛ التي هي خشونة أو املاس، والرَّائحة، التي هي طيب أو نَتْن، وغير ذلك من الصِّفات التي تقع عليها الحواسُّ. فكلُّ قائم بنفسه قابل للمتضادات فهو جوهرٌ، وكلُّ جوهر فقائمٌ بنفسه قابل للمتضادات حامل لها في ذاته، وبهذا خرج الباري - عز وجل - عن أن يكون جوهرًا، أو يسمَّى جوهرًا، لأنَّه - تعالى - ليس حاملاً لشيءٍ من الكيفيات أصلاً، فليس جوهرًا^(١).

وأما ما يظنُّ قومٌ من أنَّ الكيفية تقبل الأضداد؛ لأنَّ اللَّون يقبل^(٢)

(١) [لم يرد في الكتاب والسنة تسمية الله تعالى بالجوهر، لا نفياً ولا إثباتاً، ولكن الذي نجزم به ونعلمه - ضرورةً لا محيد عنها - أن الله «موجود» وله «ذات». فإن كان مقتضى نفي المشابهة بين الخالق والمخلوقين نفي الكيفيات عنه مطلقاً؛ فليُنفَ عنه «الوجود» و«الذات» أيضًا؛ لأنه لا يمكن إثباتهما في الخارج بلا حقيقة ولا كيفية أصلاً، لهذا كان حقيقة قول غلاة الفلاسفة والجهمية: الإلحاد المحض، والعياذ بالله تعالى].

(٢) م: يجمع.

البياض والحمرة^(١) فذلك ظنٌ فاسدٌ، لأنَّ أنواعَ الكيفية بعضها هي^(٢) الأضداد أنفسها، فهي متضادةٌ بذاتها، لا حاملةٌ للتضادِّ في ذاتها، بل هي الأضدادُ المحمولةُ أنفسها، والجوهر حاملٌ لها؛ كزيد، مرَّةٌ هو صبيٌّ، ومرَّةٌ هو شيخٌ، ومرَّةٌ هو أصفرٌ من الفزعِ أو المرضِ، ومرَّةٌ هو أسمرٌ من الشمسِ، ومرَّةٌ هو حارٌّ لقربه من النارِ، وأخرى هو باردٌ لقربه من الثلجِ، ومرَّةٌ قاعدًا، ومرَّةٌ قائمًا؛ وهو زيدٌ نفسه. وكلُّ هذه كيفياتٌ وأعراضٌ متعاقبةٌ عليه^(٣) ذاهبةٌ واردةٌ^(٤)، فبعضها متضادٌّ وبعضها مختلفٌ. وكذلك الكلامُ والفكرُ الَّذي هو التَّوَهُّمُ لا يقبلان الأضدادَ قبولَ الجوهر للأضدادَ، لأنَّ الكلامَ والتَّوَهُّمَ إمَّا أن يكونَ صِدْقًا، وإمَّا أن يكونَ كَذِبًا؛ بصحَّةٍ معنى الشَّيْءِ المتوَهُّمِ أو الكلامِ، أو ببطلانه، وليس الصِّدْقُ والكذبُ متعاقبين على كلامٍ واحدٍ/ولا على توهُّمٍ واحدٍ/، بل هما كلامان: أحدهما صدق، والآخر كذب^(٥)؛ وكذلك التَّوَهُّمُ - أيضًا - والله أعلم.

[٢] باب: (الكلامُ على) الكَمِّيَّة - وهي العدد :-

ذكر الأوائلُ أنَّ الكَمِّيَّةَ تقعُ على سبعةِ أنواعٍ: أولُها العددُ، ثمَّ الجُزْمُ، ثمَّ السَّطْحُ، ثمَّ الخطُّ، ثمَّ المكانُ، ثمَّ الزَّمانُ، ثمَّ القولُ.

ثمَّ تنقسم هذه السَّبعةُ على قسمين: أحدهما مُتَّصِلٌ، والآخر منفصلٌ.

فالمتَّصل ما كانَ له فصلٌ مشتركٌ، وهي خمسةٌ - من هذه السَّبعة - وهي: الجُزْمُ، والسَّطْحُ، والخطُّ، والمكانُ، والزَّمانُ. فالفصلُ المشتركُ للجُزْمِ هو: السَّطْحُ، والفصلُ المشتركُ للسَّطْحِ هو الخطُّ، والفصلُ المشتركُ

(١) م: والخضرة.

(٢) س: من.

(٣) س: عليها.

(٤) س: وواردة.

(٥) م: أحدهما كذب... صدق.

للخَطُّ هو النُّقْطَةُ، والفصل المشترك للزَّمان هو الآن، وللمكان - أيضًا -
فَصْلٌ مشترك.

والمنفصل هو الَّذِي له ترتيبٌ وليس له فصلٌ مشترك، (وهو: العدد،
والقول).

قال أبو محمَّد عليُّ بنُ أحمد (رضوان الله عليه): ونحن - إن
شاء الله؛ عزَّ وجلَّ - مفسِّرونَ ما ذكرنا في هذا الباب، على ما شرطنا في
أول الكتاب، ولا حولَ ولا قوَّةَ إلَّا بالله العليِّ العظيم، فنقول:

إنَّ القِسْمَ (الَّذِي) هو العدد من هذه السَّبْعَةِ هو الكَمِّيَّة على الحقيقة
الَّذِي لا كَمِّيَّةَ غيره، لكنَّه يقعُ على سائر الأنواع الَّتِي ذكرنا، فوقوعه على
الجُزْمِ إنَّما هو بمساحته: فَإِنَّ كُلَّ جُزْمٍ في العالم، فله مساحةٌ /وذِزْعُ/، دَقٌّ
أم عَظْم، والمساحة عدد يؤخذ بمقدارٍ مُتَّفَقٍ عليه: إمَّا شِبْرٌ، وإمَّا ذراع،
وإمَّا ميلٌ، وإمَّا فرسخ، وإمَّا غِلْظُ ظُفْرٍ أو شَعْرَةٍ، أو أَقْلٌ أو أَكْثَرُ، فلهذا
المعنى أدخلوا الجرم في باب الكَمِّيَّة.

والعدد - أيضًا - واقعٌ على الأجرام بوجهٍ آخر، وهو عدد أجزائه بعد^(١٤٧)
انقسامها، أو عدد الأشخاص إنَّ أردتَ إحصاء جملة منها، والأجرام هي
الأجسام، فتعدُّ ما أردت عدده بواحدٍ، اثنين^(١)، ثلاثة، أربعة، حتى تبلغ
إلى ما تريد إحصاءه منها.

وقد رأيتُ بعضَ من يدَّعي هذا العلم يتعقَّب على الأوائل إدخالهم
الجرم تحت الكَمِّيَّة، وهذا يدلُّ على مَغْيِبِ هذا المُعْتَرِضِ عن هذا العلم،
وعن الحقيقة المقصودة، ولو أنَّ مثلَ هذا الصَّنْفِ من النَّاسِ يُنْصِفُونَ، أو
يتركُونَ التَّعْلَمَ؛ لكانَ أَصَوْنٌ للعلم، وأقلُّ ضررًا على أهله، وأعظمُ للمنفعة،
لكنَّ صدق الله - عزَّ وجلَّ - إذ يقول: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ
وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: ١١٩].

والجرم المذكور هو كلُّ طويلٍ عريضٍ عميقٍ.

(١) س: اثنان.

وأما وقوع العدد على السطح؛ فالسطح هو^(١) نهاية الجرم من جميع جهاته الست، وهذا - أيضًا - وجه من وجوه وقوع العدد على الجُزم، فإنه لا بد لكل جُرم من جهات ست، وهي: فوق، وأسفل، وأمام، ووراء، ويمين، وشمال. لا بد لكل جُرم من هذه الجهات الست، ولا سبيل إلى جهة سابعة، والست عدد، فهذا عدد لازم واقع على كل جُزم. ووقوع العدد بالمساحة على الجرم؛ هو نفس وقوعه^(٢) على السطح.

ونقول - أيضًا - في زيادة شرح في السطح: إن السطح هو مُنْقَطَع كل جُرم لاقى جُرمًا ما، إما ماء، وإما هواء، وإما أرضًا، وإما غير ذلك، أي جُزم كان. والمساحة تقع على السطح - على ما قدّمنا - إذ لكل سطح مقدار ما معدود مذروغ؛ كما وصفنا آنفاً.

وأما وقوع العدد على الخط؛ فالخط هو تناهي كل سطح وانقطاعه، وأمثلة ذلك بمثال ليكون زائدًا في البيان؛ فأقول: إن السكين جُزم،^(١٤٨) ومنتهى^(٣) جانبه سطح، وتناهي^(٤) كل جانب من جوانبه خط، فمن أول طرفه الحاذ إلى منتهاه خط، وكذلك ما أخذ من تناهي سطحه مع حرف قفاه فهو خط. ونهايته هي النقطة، ولا يقع على النقطة عدد، ولا مساحة، ولا ذرع؛ لأنها ليست شيئًا أصلاً، وإنما هو اسم عبّر به عن انقطاع، والتناهي، وعدم تمادي ذلك الجرم فقط؛ فالخط - المذكور - له - أيضًا - مساحة؛ وهي مذروعة معدودة، وهذا - أيضًا - وجه من وجوه وقوع العدد على الجرم.

وأما وقوع العدد على المكان، فالمكان - أيضًا - جُزم من الأجرام، لأنه إما أرض، وإما هواء، وإما ماء، وإما بساط، أو غير ذلك، أي جُرم كان فيه جُرم آخر، ولكل شيء - مما ذكرنا - مساحة وذرع معدود.

(١) فالسطح هو: فهو في س.

(٢) م: هو نفسه ووقوعه.

(٣) م: ومستوى.

(٤) س: ومتناهي.

وأما وقوع العدد على الزمان؛ فالأزمنة ثلاثة: حال، وماض، ومستقبل. فهذا وجه من وجوه وقوع العدد على الزمان. - وأيضاً - فالزمان هو مدة بقاء الجرم ساكناً أو متحركاً، والحركات معدودة بأولئ، وثانية، /وثالثة/؛ وهكذا ما زاد، فالعدد لازم للزمان، وواقع عليه من هذا الوجه - أيضاً - وإلاً فالزمان ليس عدداً مخضاً مجرداً؛ لكنه مركب من جرم^(١)، وكيفيته في سكونه أو حركته، ومن عدد تلك الكيفية.

وأما «القول»: فإنما أراد الأوائل بذلك عدد نغم اللحن، وعدد معاني الكلام، فإن لكل ذلك عدداً محصوراً في ذاته، فممنه ما نعلمه ومنه ما يغمض عنّا. وأرادوا بذلك - أيضاً - الحروف المسموعة بالصوت المنذفع من مخارج الكلام، وهي التي تسميها العامة: «حروف الهجاء»، وهي التي تبتدئ بأبجد، أو بألف، ب، ت، ث. وهي معدودة محصورة لا مزيد فيها في الطبيعة البتّة، وإن كانت قد تتفاوت أعدادها في اللغات، فهي في العربية ثمانية وعشرون حرفاً، /وهي في العبرانية اثنان وعشرون حرفاً، وأراها في الطبع ثمانية وثلاثين حرفاً/، إلى ذلك انتهى تحصيلنا فيها؛^(٢) وأخبرني مخبر - (وهو أبو الفتوح الجرجاني)^(٣) - أنها تبلغ في اللغة الفارسية أربعين حرفاً. ولم أستخبره عن الكيفية في ذلك، إلا إن كانوا يعدّون فيها الأصوات الحادثة من إشباع الحركات الثلاث التي هي الرفع، والنصب، والخفض، فهي - حينئذ - تبلغ واحداً وأربعين حرفاً، وللکلام في هذا المعنى مكان آخر^(٣).

(١) م: جسم.

(٢) هو: ثابت بن محمد الجرجاني، أخذ العلم عن علماء بغداد، وهاجر إلى الأندلس، فجال في أقطارها، ولقي ملوكها، والتحق بباديس بن حبّوس فأثهم بالتدبير ضده، وخبر محنته ومقتله مفصّل في «الإحاطة» ٤٦٢/١، وكان إماماً في العربية، متمكناً في علم الأدب، مذكوراً بالتقدم في علم المنطق، وقد لقيه ابن حزم، ووصفه بالإلحاد في «الفصل» ٦١/١. ترجم له الحميدي في «الجزوة» ١/٣٤٥، وابن بشكوال في «الصلة» ١/٢٩٣، والذهبي في «تاريخ الإسلام» الطبقة ٣٤٠/٢٩. وراجع ما سلف: ص: (٦٢).

(٣) [المعروف أن عدد حروف اللغة الفارسية هو (٣٢) اثنان وثلاثون حرفاً، وهي تكتب بالحروف العربية، إضافة إلى: (پ) و(چ) و(ژ) و(ک)].

وأما العدد نفسه فهو: اثنان، ثلاثة، أربعة، فما زاد، والواحد مبدأً وليس عددًا، لِمَا سَنَبَيِّنُهُ فِي آخِرِ هَذَا الْبَابِ؛ إِنْ شَاءَ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - .

وأما ما ذكرناه آنفًا من أنَّ من العدد ما هو متَّصلٌ، ومنه ما هو منفصلٌ، وما ذكرنا من الفصل المشترك، فالمعنى في الفصل المشترك أنَّ ما كان من أنواع ما يقع عليه العدد له نهاية إذا التقت بنهاية شيء آخر من نوعه اتَّحدَ الشَّيْئَانِ مَعًا، أي صارَا شَيْئًا وَاحِدًا، كَالْجُرْمَيْنِ؛ فَإِنَّهُمَا إِذَا التَّقِيَا بَعْدَ أَنْ كَانَا مُفْتَرِقَيْنِ، وَتَمَازَجَا، فَإِنَّهُمَا يَصِيرَانِ جَرْمًا وَاحِدًا كَمَا جَمَعْتَهُ إِلَى مَاءٍ، فَصَارَا مَاءً وَاحِدًا، وَتَرَابًا (وَاحِدًا) إِلَى تَرَابٍ، وَحَيْطًا إِلَى حَيْطٍ^(١)، وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ، وَهَذَا إِنَّمَا هُوَ بِتَلَاقِي سَطْحَيْهِمَا، وَكَذَلِكَ إِنْ التَّقِيَا سَطْحٌ وَسَطْحٌ، فَصَارَ خَطَاهُمَا خَطًّا وَاحِدًا، بَعْدَ أَنْ كَانَ السُّطْحَانِ مُفْتَرِقَيْنِ، كَسَطْحٍ عَجِينٍ^(١٠٠) ضَمَمْتَهُ إِلَى سَطْحٍ عَجِينٍ آخَرَ، فَصَارَا عَجِينًا وَاحِدًا، وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ. وَكَذَلِكَ الْقَوْلُ فِي التَّقَاءِ الْخَطِّينِ، وَكُلُّ ذَلِكَ إِنَّمَا هُوَ بِضَمِّ جُزْمٍ إِلَى جَرْمٍ، وَكَذَلِكَ مَكَانٌ كَانَ فِيهِ زَيْدٌ، وَمَكَانٌ كَانَ فِيهِ عَمْرُوٌّ إِلَى جَانِبِهِ، فَقَامَا عَنْهُ، فَصَارَ الْمَكَانَانِ مَكَانًا وَاحِدًا، فَهَذَا هُوَ الْفَصْلُ الْمُشْتَرَكُ بَيْنَ الْجُرْمَيْنِ الَّذِي هُوَ آخِرٌ لِلأَوَّلِ، وَأَوَّلٌ لِلثَّانِي، وَلَيْسَ جِزْءًا لِهَمَا، وَلَا لَوَاحِدٍ مِنْهُمَا، وَإِنَّمَا هُوَ نَهَايَةُ ارْتِفَعَتْ لِلْاجْتِمَاعِ الْحَادِثِ. وَكَذَلِكَ الْفَصْلُ الْمُشْتَرَكُ لِلزَّمَانِ، فَهُوَ قَوْلُكَ: الْآنَ. فَإِنَّ الْآنَ نَهَايَةُ لِلْمَاضِي^(٢) وَابْتِدَاءُ لِلْمُسْتَقْبَلِ، فَإِذَا أَتَى الْمُسْتَقْبَلُ، صَارَ الَّذِي كَانَ الْآنَ مَاضِيًا، مَعَ الْمَاضِي قَبْلَهُ، فَاتَّحَدَا؛ أَيْ صَارَا زَمَانًا وَاحِدًا مَاضِيًا. وَقَوْلُكَ: «الآن» هُوَ حَالٌ، لَا مَاضِيًا، وَلَا مُسْتَقْبَلًا، فَهَذَا هُوَ الَّذِي قُلْنَا فِيهِ إِنَّهُ مُتَّصِلٌ لِأَنَّهُ يَتَّصِلُ الشَّيْئَانِ مِنْهُ فَيَصِيرَانِ شَيْئًا وَاحِدًا.

وأما قولنا في العدد والقول: إِنَّهُمَا مُنْفَصِلَانِ، وَإِنَّ لِهَمَا تَرْتِيبًا، وَلَيْسَ لِهَمَا فَصْلٌ مُشْتَرَكٌ؛ فَهُوَ أَنَّ الْحُرُوفَ الَّتِي ذَكَرْنَا آنفًا - وَهِيَ حُرُوفُ الْهَجَاءِ - فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ تَجْتَمَعَ الْبَاءُ مَعَ التَّاءِ فَيَصِيرَانِ مَعًا بَاءً وَاحِدَةً، أَوْ تَاءً

(١) م: (وخيطة إلى خيط) ولم أهتم إلى الصواب في ضبطها.

(٢) م: لما مضى.

واحدة، أو حرفًا واحدًا، وكذلك الباء مع الباء، والتاء مع التاء، وكلُّ حرفٍ مع مثله، أو مع خلافه؛ كذلك ولا فرق، بخلاف ما ذكرنا قبلَ مِنْ تَصْيِيرِ المكانين مكانًا واحدًا، والزَّمانين زمانًا واحدًا، والجُرمين جرمًا واحدًا، والسُّطحين سطحًا واحدًا، والخطَّين خطًا واحدًا. لكن لهذه الحروف ترتيب في ضمِّ بعضها إلى بعض، يقوم من ذلك التَّرتيب فهم المعاني في الكلام؛ وكذلك النِّغم، لا يجوز أن تصير النُّغمتان نغمةً واحدةً، ولا المعنيان معنى واحدًا، لكن لكلِّ ذلك ترتيبٌ معلومٌ، فلهذا سُمِّيَ القولُ: منفصلاً، وقيل (فيه): إنَّه ليس له فصل مشترك. وكذلك العددُ فإنَّه لا يجوز أن تضمَّ ثلاثةٌ قد انتهت إلى ثلاثةٍ تبدُّوها فتصير الثلاثان ثلاثةً واحدةً. وهكذا كلُّ عددٍ إلَّا أن تضمَّ بعضُ الأعداد إلى بعضٍ ترتيبًا ونظمًا معلومًا؛ تُعرَفُ به نسبةٌ بعضها من بعض، وحدوث أعدادٍ من جمع بعضها إلى بعض، فهذا غاية البيان في هذا الباب، ولم نترك فيه شيئًا مِنَ اللَّبسِ؛ بحول الله - تعالى - وقوَّته الواردة علينا الموهوبة من قِبَلِهِ - عزَّ وجلَّ -، وله الحمد والشُّكر، لا إله إلَّا هو.

وذكر الأوائِلَ - أيضًا - قسمًا آخر لأنواع الكميَّة التي ذكرنا؛ وهي (١٠١) أنَّها (١) تنقسم قسمين: أحدهما: لِذِي وَضْعٍ (٢)؛ والآخر: لغير ذي وضع. وتفسيرُ ذلك أنَّ قوله: «ذو وضع» عبارةٌ عمَّا ثبتت أجزاؤه، وقوله: «ما ليس ذا وضع» إمَّا هي عبارةٌ عمَّا لا تثبت أجزاؤه.

فالَّذي تثبت أجزاؤه هو الجُرم، والسُّطح، والخطُّ، والمكان؛ لأنَّ أجزاء كلِّ واحدٍ من هذه ثابتةٌ مع مرور العدد عليها، فإنَّك كلَّما ذرَّعت المكان، أو الجُرم؛ كانَ ما ذرَّعت منها باقيا ثابتًا مع ما يُستأنَفُ ذرَّعُه من باقيه. والخطُّ والسُّطح معدودُ الذَّرْع مع عدِّكَ ذرع الجرم الحامل لهما.

وأما الَّذي هو غير ذي وَضْع فهو الزَّمان، والعددُ، والقول، فإنَّك إذا قلت: أمس. أو عددت ساعاتَ يومك؛ وجدتَ كلَّ ما تعدُّ من ذلك فانيًا

(١) س: أيضًا.

(٢) س: للذي هو وضع.

ماضيًا غير ثابتٍ ولا باقٍ، وهكذا ينقضي الأول. فالأول من الزمان، وكلُّ ما تقضى منه فهو فإن معدومٌ، بخلاف ما ذكرنا - قبلُ - من بقاء أجزاء الجرم. وكذلك نجد أجزاء الزمان التي لم تأتِ بَعْدُ؛ معدومةٌ، بخلاف جميع أجزاء الجرم، وما طواه العدد معه من سطوحه وخطوطه. وما أنت فيه من الزمان فلا يثبت ثباتًا تقدر على إقراره وإمساكه أصلًا بوجه من الوجوه، لكنّه يثبتُ ثمَّ ينقضي بلا مهلةٍ، وهكذا أبدًا. وكذلك أجزاء القول، إذا تكلمتَ - مِنْ حروفه، ونغمه، ومعانيه - فإنَّ كلَّ ما تكلمتَ به من ذلك^(١) فَقَدْ فَنِيَ وَعَدَمَ، وما لم تتكلم به من ذلك^(١) فمعدومٌ لم يحدث بعد، والذي أنت فيه من كلِّ ذلك فلا قدرة لك على إثباته، ولا إمساكه، ولا إقراره أصلًا، بوجهٍ من الوجوه، لكنّه ينقضي أولًا فأولًا بلا مهلةٍ، فسبحانَ مخترع العالم ومدبره.

وأما من ظنَّ أنَّ الكيفيات قد تدخل تحت الكميّة - أيضًا - وذلك^(١٠٢) لأنّه سمع الناس يقولون: بياضٌ كثيرٌ وبياضٌ قليل. فذلك ظنٌّ فاسدٌ، لأنّه إنّما يعني بذلك /سَعَةً/ سطح الجرم الحامل للون، أو ضيقه، وقلة ذرعه، وإنّما^(٢) الكميّة هاهنا لمساحة الجرم الحامل كما قدّمنا قبلُ، وكذلك - أيضًا - مَنْ قال: عمل كثير أو طويل. فإنّما ذلك لكثرة الزمان وطوله.

وليس للكميّة ضدّ البتّة: ليس للذراع ضدّ، ولا للشبر ضدّ، وكذلك سائر مقادير الكميّة. وكذلك من ظنَّ أنَّ الكثير ضدّ للقليل، والكبير ضدّ للصغير؛ فظنّه فاسدٌ، وإنّما ذلك من باب الإضافة، إذ ليس في العالم شيءٌ كبيرٌ بذاته، ولا صغيرٌ بذاته، وإنّما الكبيرُ كبيرٌ بالإضافة إلى ما هو أصغر منه، والصّغيرُ صغيرٌ بالإضافة إلى ما هو أكبر منه. ألا ترى أنَّ حبة الخردل^(٣) كبيرةٌ بالإضافة إلى الصُّوابة^(٤)، وإلى طحن الخردلة، وكذلك

(١) م: من كل ذلك.

(٢) م: فإنّما.

(٣) م: الخردلة.

(٤) الصُّوابة - بالهمزة -: بيضة القملة، وجمعها: صُواب، وصُبان. «الصحاح» (صأب).

الأرض صغيرة بالإضافة إلى الفلك، ولا جزء - وإن دق - إلا ومَتَوَّهُم أدق منه. وكذلك الفلك الأعلى الذي لا شيء بالفعل أكبر منه؛ فالمتوهم^(١) في قوة الخالق - تعالى - الزيادة فيه، وإحداث ما هو أعظم منه. وقد نقول: جبل صغير، وخردلة كبيرة؛ بالإضافة إلى جبل أكبر منه، وبالإضافة إلى خردلة أخرى أصغر منها، فلو كان الصَّغير ضداً للكبير لكان الشيء ضداً لنفسه لأنه كبير من جهةٍ صغير من أخرى، وهذا مُحال. وهكذا القول في القليل والكثير، ولا فرق، فإنَّ المئة قليلٌ بالإضافة إلى الألف، وكثيرٌ بالإضافة إلى العشرة، وهكذا كلُّ عددٍ فمتوهمٌ الزيادةُ عليه^(٢) أبداً. إلا أنَّ كلَّ ما خرج منه إلى الفعل فمتناهٍ أبداً. ولو كان عشرةً في مدينة لكان ذلك عدداً قليلاً جداً، فلو كانوا مع رجلٍ وامراته في بيتٍ لكانوا عدداً كثيراً جداً، وكذلك لو كانوا بَيْنِهِ.

واعلم أنَّ الكثيرَ والقليلَ، والطويلَ والقصيرَ، والكبيرَ والصَّغيرَ، والعظيمَ والحقيق، والجليلَ والدقيق، والضَّخمَ والضَّئيلَ، والغليظَ والرَّقِيقَ، والجسيمَ^(٣) واليسيرَ، والثَّافَ والنَّزَرُ؛ كلُّ هذه من باب الكميَّة، وليسَ /كلُّ/ (١٥٣) شيءٍ منها موصوفاً به شيء في العالم على الإطلاق، لكن بالإضافة إلى ما فوقه وما دونه - على ما قدَّمنا -.

والقَبْلُ والبَعْدُ - أيضاً - ممَّا يقع في العدد لأنَّ الاثنين قبل الثلاثة، ويقع في الزَّمان، ويقع في الإضافة - على ما نذكر في بابها؛ إن شاء الله تعالى -.

والكميَّة هو كلُّ معنى حَسَنَ فيه السُّؤال عنه بكم.

والكميَّة لا تقبل الأشدَّ ولا الأضعفَ. لستَ تقول: خمسةٌ أشدُّ من خمسةٍ /في/ أنها خمسةٌ، ولا أضعف منها في ذلك - أيضاً -، وهكذا كلُّ

(١) م: فمتوهم.

(٢) تكررت لفظة «الزيادة» بعد «عليه» في م.

(٣) م: والضخم والغليظ والضئيل... والجم.

عدد، وكذلك لا تقول: زمان أشدَّ زمانيةً من زمان، ولا أضعف.

وخاصّة الكميّة: التي لا توجد في غير الكميّة، ولا يخلو منها نوع من أنواع الكميّة، فهي مساوٍ ولا مساوٍ، وكثير وقليل، وزائد وناقص، فإنّك تقول هذه العشرة مساوية للثمانية والاثنين، وغير مساوية للثمانية فقط، وهكذا في جميع أنواع الكميّة. وهذه عبارة لم تُعطِ اللّغة العربيّة غيرها، وقد تشاركها فيها الكيفيّة، وهذا^(١) يستبين في اللّغة اللّطينية عندنا استبانة ظاهرة لا تختل^(٢)، وهي لفظةٌ فيها تختصُّ بها الكميّة دونَ سائرِ المقولات العشر. وللکيفية - أيضًا - في اللّطينية لفظةٌ تختصُّ بها اختصاصًا بيّنًا لا إشكالَ فيه، دونَ سائرِ المقولات، لا توجد لها ترجمة مطابقة في العربية، فإنّما يصار في مثل هذا إلى الأبعد من الأشكال على حسب الموجود في اللّغة، - وبالله تعالى التوفيق -.

وبهذا الذي ذكرنا يتبيّن^(٣) أنّ الواحدَ ليسَ عددًا، لأنّ العدد هو ما وجد عدد آخر مساوٍ له، وليسَ للواحد عددٌ يساويه، لأنّك إذا قسّمته لم يكن واحدًا بعد، بل هو كُسيّر^(٤) حينئذٍ، وبهذا وجب أنّ الواحدَ الحقُّ إنّما هو الخالقُ الأوّلُ المبتدئُ لجميع الخلق، وأنّه ليسَ عددًا ولا معدودًا، والخلقُ - كلّهُ - معدودٌ.

[٣] باب الكيفيّة: (١٥٤)

تكادُ الكيفيّةُ تعمُّ جميعَ المقولاتِ التسع، حاشاَ الجوهر، لكنّها لما كانت جوابًا فيما يُسألُ عنه بكيفٍ، لم تعمّها عمومًا كلّيًا مطلقًا، إذ مَنْ سأل: كيف هذا؟ لم يُجب: إنّهُ سبعٌ أذرعٍ، ولا إنّهُ أمس، ولا إنّهُ في الجامع.

(١) م: وهكذا.

(٢) م: تحيل.

(٣) م: تبين.

(٤) م: كثير.

والكيفية هي كل ما تعاقب على جميع الأجرام ذوات الأنفس، وغير ذوات الأنفس من حالٍ صحّة، وسقم، وغنى، وعدم، وخمول، ولون، وسواء كانت الأمور التي ذكرنا مزايلة؛ كصفرة الخوف، وخمرة الخجل، وكدره الهم، أو كانت غير مزايلة؛ كصفرة الذهب، وخضرة البقل، وخمرة الدّم، وسواد القارّ، وبياض البلور.

ومن الكيفيات - أيضًا - جميع أعراض النفس؛ من عقلٍ وحُمقٍ، وحَزْمٍ وسُخْفٍ، وشجاعةٍ وجبنٍ، وتمييزٍ وبلاهة^(١)، وعلمٍ وجهلٍ، ورضىٍ وغضبٍ، وورعٍ وفسقٍ، وإقرارٍ وإنكارٍ، وحُبٍّ وبغضٍ، ومنها الطُعموم والرّوائح، والمجسّات، وتراكيب الكلام، والحر والبرد، والصُّور في جميع^(٢) الأشكال وسائر الأعراض، كل ذلك كيفية، والتضاد لا يكون إلا في الكيفيات خاصّة، وليس يكون في كل كيفية، بل يكون^(٣) في بعضها دون بعض، والكيفيات أنواع كثيرة جدًا، ففي بعض أنواع الكيفية يقع التضاد، فيكون نوعٌ منها ضدًا لنوعٍ آخر بذاتهما.

ومن خواصّ الكيفيات - أيضًا - أنّها قد يكون بعضها أشدّ من بعض، وبعضها أضعف من بعض، كما كان بعض الكمّيات أكثر من بعض، وبعضها أقل من بعض. فنقول: إنّ صوت الرّعد أشدّ من صوت البطّ، وريح المسك أعبق من ريح الصّندل، وطعم العسل أحلى من طعم المخيط^(٤)، وهكذا في الخشونة واللّين والألوان، وفي كثير من الكيفيات؛ (١٠٠)

(١) م: وبلدة.

(٢) في جميع: وجميع في م.

(٣) بل يكون: لكن في م.

(٤) س: (الحنظل) واختاره (ع)، وهو تحريف لا يستقيم مع مراد المصنّف، والصواب ما أثبته من (م)، والمخيط: هو الدُّبُق بالعربية، وهو شجرة تعلو على الأرض نحو القامة لها خشبٌ لونٌ قشرها إلى البياض، وأغصان قشرها إلى الخضرة، ولها ورق مدوّر كباّز، ولها عنب وعناقيد، طعمه خلّو، وعنبه في قدر الجلوز، ثم يصفّر، ثم يطيب، وفي داخله لُزوجةٌ بيضاء تتمطط، وحبه كحبّ الزيتون، يُجمع ويُجفّف، حتى يصير زبيبًا، وهو المستعمل. انظر: «الجامع لمفردات الأدوية والأغذية»، لابن البيطار =

وإنَّما ذلكَ منها فيما كانت له وسائط بين ضديَّين، وكانت تقبل المزاج ومداخلة بعضها بعضًا؛ لا في كلِّ كَيْفِيَّةٍ، على ما نبيَّن في باب الكلام في التَّقابل؛ إن شاء الله - عزَّ وجلَّ^(١) - .

وأما استواء أشخاصها تحت النَّوع الجامع لها، وتحت الجنس؛ فلا يجوز أن يقع في شيءٍ من ذلك تفاوتٌ ولا تفاضلٌ، ولا/ يجوز أن يقع في شيءٍ من ذلك أشدُّ ولا أضعفُ، ولا يجوز أن نقول: لوَّ أشدُّ لونِيَّةٌ من لوِّ آخر، أي: في أنَّ كلَّ واحدٍ منهما لوَّ؛ ولسنا نعني بذلك الإشراق أو الانكسار، وكذلك لا يكون صدقٌ أصدق من صدقٍ آخر، ولا كذبٌ أكذب من كذبٍ آخر، وإنَّما يتفاضل هذا في الإثم والاستشناع فقط، وإلَّا فكذب المزاج كذبٌ بحثٌ، والكذب على الخالق - عزَّ وجلَّ - كذبٌ بحثٌ، وكذلك المحال كذبٌ بحثٌ^(٢) متساوٍ - كلُّ ذلك في أنَّه كذبٌ - استواء صحيحًا، لا تفاضل فيه، ولا أشدُّ ولا أضعفُ، لكن بعضها أعظم إثمًا وأقبح في الشُّناعة من بعضٍ. وكذلك لا يكون عِلْمٌ بشيءٍ أصحَّ من عِلْمٍ آخرَ بشيءٍ آخرَ، ولا جهلٌ بشيءٍ أكثر من جهلٍ بشيءٍ آخرَ، ولا أشدُّ ولا أضعفُ. فإنَّ دخلت وسيطة الشُّك في شيءٍ من ذلك، خرجت تلك الكَيْفِيَّة من أن تكونَ عِلْمًا جملةً واحدةً، ولم يقع ذلك الظنُّ تحت نوع العلم. وكذلك لا يكونُ سوادٌ أشدَّ من سوادٍ آخرَ إلَّا وقد داخلَ أحدَ السَّوادين بياضٌ شابههُ، أو حمرة، أو خضرة، أو صُفْرة. وكذلك لا تكون سرعةٌ أشدَّ من سرعةٍ إلَّا وقد داخلَ إحداهما توقُّفٌ في خلال الحركة. وهكذا كلُّ ما يقال فيه أشدُّ وأضعفُ، فتأمَّل هذا بعقلك تجدهُ صحيحًا يقينًا لا محيدَ لك عنه أصلًا.

= (مادة: سبستان) وهو الاسم الفارسي للمخيطا. وفي الإنكليزية: (mistletoe). وقال المصنِّف رحمه الله في «المحلى بالآثار» ٤٧٠/٨ (١٤٧٩): إِنَّ العُنَّاب، والإجاص المزبَّب، والكُمثرى المزبَّب، والمخيطا؛ كلُّها حلَّو يتفكَّه به، ويصلح للقول.

(١) ص: ٤١٨.

(٢) كذب المحال وقع في (م) قبل الكذب على الخالق.

وأما الخاصّة التي تخصّ جميع الكيفيات، ولا^(١) تخلو منها كيفة أصلاً؛ فهي شبيهة ولا شبيهة، فإنك تقول هذا الصدق شبيه بهذا الصدق، وهذا الكذب غير شبيه بهذا الصدق^(٢)، وهكذا في كلّ كيفة. وقد ذكرنا^(٣) قبل أن هذه عبارة لم نقدر في اللغة العربية على أبين منها، ولهذا المعنى في اللطينية لفظة لائحة البيان غير مشتركة، ولم توجد لها في العربية ترجمة مطابقة لها فصيرَ إلى أقرب ما وُجدَ رافعاً للإشكال.

والكيفيات أجناسٌ وأنواعٌ متوسطةٌ، وأنواعٌ أنواع، وذلك أن اللون نوعٌ تحت الكيفة وجنسٌ لما تحته، ثمّ البياض والحمرة والخضرة والصفرة؛ أنواعٌ تحت اللون وذوات أشخاص شتّى، وهكذا كيفيات النفس: الفضيلة نوعٌ^(٣) تحت الكيفة، والصبر نوعٌ تحت الفضيلة، والجلم نوعٌ تحت الصبر، وهذا كثير جداً.

ونقول: إنّ الكيفيات تنقسم قسمين: جسمانية ونفسانية، فالجسمانية ما عمّت الأجسام، أو خصّت بعضها؛ كاللون، والطعم، والمجسّة، وغير ذلك؛ والنفسانية ما عمّت النفوس، أو خصّت بعضها؛ كالعقل، والحق، والعلم، والجهل، والفكر، والذكر، والتّوهم، وسائر أخلاق النفس.

ونقول - أيضاً -: إنّ القسمين اللذين ذكرنا؛ ينقسم كلّ واحدٍ منهما قسمين:

أحدهما: ما كان بالقوّة؛ وهو ما كان يمكن ظهوره إلاّ أنّه لم يظهر بعد؛ كقعود القائم، وكُفّر المؤمن، وإيمان الكافر، وغضب الحليم، وجلم الغضبان، وسواد ما يحمل الصّبيغ، ممّا لم يصبغ بعد، وما أشبه ذلك.

والثاني: ما كان بالفعل، وهو ما قد ظهر وعلم حسّاً أو بتوسط حسٍّ أو بالعقل؛ كحمرة الأحمر، وطول الطويل، وحلاوة الحلو، وإيمان

(١) م: فلا.

(٢) س: الكذب.

(٣) نوع: سقطت من س. وورد فيها «الفضيلة».

المؤمن، وجِلْمَ الحليم، وما أشبه ذلك، فهذا هو معنى ما تسمعُ الحكاية^(١) عن الأوائل أنهم يقولون: هذا الأمر بالقوة، وهذا الأمر بالفعل. وإنما يعنون بالقوة: الإمكان، وما احتملت البنية أو الرتبة أن يوجد فيها أو بها، ويعنون بالفعل: الذي قد ظهر، ووجِبَ، وجَدَّ^(٢).

(١٥٧) ثم نقول: إنَّ الكيفيات - أيضًا - تنقسم قسمين:

أحدهما: يسمَّى: «حالات»، وهو ما كان سريع الزوال؛ كالغضب الحادث، والطَّرب الحادث، وحُمرة الخجل، وصُفرة الفزع، والقيام والقعود، وما أشبه ذلك.

والثاني: يسمَّى: «هيئة» وهو ما لم يعهد زائلاً عما هو فيه، إلا أن يتوهم زواله ويبقى الذي هو فيه بحسبه: كقطع الشَّحْ، وطبع النَّزَقِ، وطبع السُّخف، وكزُرقة الأزرق، وفُطْسَةِ الأفطس^(٣)، وما أشبه ذلك.

وأما^(٤) الكيفية الجسمانية فهي تقع تحت الحواس، وهي تنقسم قسمين:

أحدهما: يُحيل ضده إذا لاقاه إلى طبعه فيسمَّى ذلك: «فاعلاً»، وهذا كالحرِّ والبرد، فإنَّ الحرَّ إذا لاقى برداً لا يقاومه؛ أكسب حامله حرّاً، والبرد إذا لاقى حرّاً لا يقاومه أكسب حامله برداً.

والقسم الثاني: يَضْعُفُ هذا الأمر منه ويكثر فيه فعل القسم الأول، فيسمَّى هذا القسم الثاني: «منفعلاً»، وذلك مثل الرُّطوبة واليُبْس، فإنَّ الحرَّ إذا لاقى رطباً أيبسه، وقد يَرُطِبُهُ - أيضًا - بأنَّ تصعد إليه رطوبة.

ووقوع الكيفية الجسمانية تحت الحواس ينقسم خمسة أقسام:

(١) س: نفهمه بالحكاية.

(٢) س: وُجِدَ، ووجِبَ.

(٣) الفُطْسَةُ: تطامن قصبه الأنف وانتشارها، أو انفراس الأنف في الوجه، والنعت: أفطسُ وفُطْسَاءُ. «القاموس» (فطس).

(٤) م: فأما.

أحدها: ما يُدرك بحسّ البصر.

والثاني: ما يُدرك بحسّ السَّمع.

والثالث: ما يدرك بحسّ الشَّم.

والرَّابع: ما يدرك بحسّ الذَّوق.

والخامس: ما يُدرك بحسّ اللَّمس باليد، أو بجميع الجسد.

وكلُّ هذه الحواسِّ موصَّلات إلى النَّفس، والنَّفسُ هي الحسَّاسة المدركة من قِبَل هذه الحواسِّ المؤدية إليها. وهذه الحواسِّ إلى النَّفس كالأبواب، والأزقة، والمنافذ، والطُّرق. ودليل ذلك أنَّ النَّفس إذا عَرَضَ لها عارض، أو شغلها شاغل؛ بطلت الحواسِّ - كلها - مع كون^(١) الحواسِّ سليمةً، فسبحان المدبِّر، لا إله إلاَّ هو.

وأما^(٢) الذي يُدرك بحسّ البصر فينقسم قسمين:

أحدهما: ما يدرك بالنَّظر بالعين مجرِّداً فقط، وليس ذلك شيئاً غير الألوان.

والثاني: ما أدركته النَّفس بالعقل، والعلم، وبتوسُّط اللَّون، أو اللَّمس، أو بهما جميعاً، كتناهي الطُّول والعَرْض، وشكل كلِّ ذي شكل من (١٥٨) مدور ومربَّع، أو غير ذلك؛ والحركة أو السُّكون، أو ضِخَم الجسم وضوُّولته، وما أشبه ذلك. فإنَّك لما رأيت اللَّون قد انتهى/ وانقطع، علمت أنَّ حامله قد تناهى فانتهى طوله، وكذلك/ علمت بتناهيهِ من كلِّ جهةٍ كيفيَّة (شكل) ذلك الجُرم، وكذلك لما رأيت اللَّون منتقلاً من مكانٍ إلى مكانٍ علمت أنَّ الحاملَ له مُنتَقِلٌ^(٣) ناقل له، وكذلك لما رأيت اللَّون ساكناً علمت أنَّ حامله ساكنٌ، وهذا - كله^(٤) - يدركه البصير والأعمى باللَّمس، كما قلنا في اللَّون؛ سواءً سواءً. فإنَّك إنَّ لمستَ مجسَّة الشيء منتقلةً،

(١) م: على أن تكون.

(٢) م: فأما.

(٣) م: الحامل منتقل له.

(٤) م: كله أيضاً.

علمت أن حامل تلك المجسدة متحرك، وإن لمستها ساكنة، علمت أن حاملها ساكن (في مائئة البصر وإدراكه).

ومن هذا ما يدرك بتوسط اللون وحده والعقل فيوصلان إلى النفس ما أدركا، وما فهم العقل بتوسط إدراكه وإدراك البصر معاً، كالمعاني المفهومة المعلومة من الخط في الكتاب، فإنك بتناهي ألوان الخطوط تعلم الحروف التي من تأليفها تفهم المعنى، وكمعرفتك بهيئة الإنسان أنه خجل، أو خائف، أو مأسور، أو غضبان، أو ملك، أو عالم، وما أشبه ذلك. فمن معرفتك برؤية اللون ومعرفة الصفات؛ عرفت من هو المرئي وما هو.

وللكلام في مائة البصر وإدراكه للألوان مكان آخر؛ ولكن نذكر منه هاهنا طرفاً بحسب استحقاق هذا الديوان، وهو: أن البصر إذا لاقى ملوئاً (وانقطع علمت أن حامله قد انتهى وانتهى طوله، وكذلك علمت أنه) خرج من الناظرين خطان يقعان على المرئي بلا زمان ويتشكل ذلك المرئي فيهما، وفي قوة الناظر قبول لجميع الألوان.

وإنما قلنا بلا زمان؛ لأنك ترى الكواكب التي في الأفلاك البعيدة إذا طبقت بصرك ثم فتحت بلا زمان. وكذلك إذا طبقت بصرك ثم فتحت فإنك ترى أقرب الأشياء إليك في مثل الحال التي رأيت فيها الكواكب لا في أسرع منها، فصح أنه يقع على المرئي بلا زمان.

وأيضاً؛ فإن في الطريق إلى المرئي / البعيد / أشياء كثيرة لا يقع عليها ^(١) البصر، إما بظلام^(١) حواليتها، وإما لاشتباه الألوان، فلو قطع الأماكن بنقلة زمانية لرأى الأقرب قبل الأبعد.

وإنما قلنا بخروج الخطين من الناظرين دون الرأي الآخر الذي لبعض الأوائل، لأننا نقدر على صرف ذينك الخطين كيف شئنا، بمرآة تقابل مرآة أخرى فتد قوة النظر إلى قفا الناظر. وقد ترد ذينك الخطين - أيضاً -

(١) م: لظلم.

الأبخرة المتصاعدة والماء وغير ذلك، وبمرآة تنظر فيها فينعكس ذاك الخطآن فترى وجهك. وكذلك - أيضًا - ينعكس الصوت الخارج من الصائح قبالة جبل بعد أن يقرع الجبل فيرجع إلى أذن ذلك الصائح، فيسمع صوته - نفسه - كأنّ مكلمًا آخر ردّ عليه مثل كلامه، وفي هذا كفاية.

وأما المحسوس بالسمع فينقسم قسمين:

أحدهما: الإدراك بسمع الأذن - نفسه - بذاته بلا توسيط^(١)، لكن بملاقاة الهواء المندفع ما بين المصوت - أي شيء كان - وما يقرع أو ما يقرعه، بالطبع الذي رغبه فيه الباري - عز وجل - إلى صماخ أذن السامع. وهو يقطع الأماكن في مدة متفاوتة على قدر البعد والقرب، وقوة^(٢) القرع وضعفه، فلذلك صار بين أول القرع الذي هو عنصر الصوت وبين سماع السامع له مدة؛ وإنّا نستبين^(٣) ذلك إذا كان المصوت منك على بعد جدًا فحينئذ يصح أن له مدة كالذي تُشاهد من ضرب القصار الأرض بالثوب فراه حين يفعله^(٤) بلا زمان، ثم نُقيم حينًا؛ وحينئذ يتأدّى إلينا الصوت. وهكذا القول في الرعود الحادثة مع البروق فإنّ البرق يرى أولاً حين حدوثه في الجو بلا مهلة؛ ثم يُقيم^(٥) - حينئذ - حينًا، ثم يسمع الرعد، ذلك تقدير العزيز العليم.

والقسم الثاني: هو ما تدركه النفس بالعقل والعلم وتوسيط الصوت؛ (١٦٠) مثل تأليف اللحن، وتركيب النغم، ومعاني الكلام المسموع، وما أشبه ذلك، إذ إنّما تأدّى إلينا كلّ ذلك بحاسة السمع وتوسطها. وبهذا القسم صحّ لنا أن نقول: سمعنا كلام الله - عز وجل -، وسمعنا كلام النبي ﷺ، وسمعنا كلام فلان وفلان؛ ممّن لم نشاهده، وقدم زمانه من السالفين من

(١) س: بلا واسطة.

(٢) م: في قوة.

(٣) م: وإنما يستبين.

(٤) س: يقلعه.

(٥) م: ونقيم.

البلغاء والشُعراء، وكلُّ من حُكِيَ لنا كلامه. ومن ذلك تمييزك بالكلام من هو المتكلّم وما حاله: أسائل، أم مَلِك، أم مريض، وما أشبه ذلك، وكمعرفتك /بالصّوت/ ما هو المصوّت وأي الأشياء هو.

وأما المحسوس بالشّم فهي الأرایيح^(١) من الطّيب والنّثن، وما بينهما من الوسائط؛ كروائح بعض المعادن^(٢)، وما أشبه ذلك. والشّم هو إدراك النّفس بتوسط الشّم من الأنف تغيرًا يحدث في الهواء الذي بينهما وبين المشموم، وانفعالاً من طبع المشموم وانحلال بعض أجزائه من رطوباته. وقد تدرك النّفس - أيضًا - بتوسط العقل والشّم معرفة مائيّة المشموم الرّائحة؛ كمعرفتنا المسك بتمييزنا رائحته، والنّثن كذلك، وكذلك سائر المشمومات.

وأما المحسوس بالذّوق فهو الطّعم؛ كالحلاوة، والمرارة، والتّفاهة، والزّعوقة^(٣)، والملوحة، والحموضة، والحرافة، والعفوصة؛ وهو إدراك النفس بملاقة أعضاء الفم جسم المطعوم^(٤)، لا بتوسط /شيء/ بينها وبينه (إلا) انحلال^(٥) ما ينحلّ من المطعوم^(٤) من رطوباته فيمازج رطوبة الحنك، واللّسان، والشّفتين، واللّهوات. وقد تدرك الأعضاء المذكورة - أيضًا - بعض الطّعم بتوسط الهواء، وانحلال بعض أجزاء المطعوم فيه؛ كالحنظل المدقوق. وقد تدرك النّفس - أيضًا - بتوسط الذّوق والعقل معرفة مائية المذوق؛ كمعرفتنا بذوق العسل في الظّلام أنّه عسل، وكذلك غير ذلك من المذوقات، ومعرفتنا أنّه عسل غير معرفتنا أنّه حلّو. أمّا معرفة أنّه حلّو فبالذّوق مجرّدًا، وأمّا معرفة أنّه عسل فبتوسط العقل والذّوق معًا. وكذلك (القول) في الأقسام المتقدّمة في سائر الحواس. وأمّا ما لا ينحلّ منه شيء

(١) الأرایيح، والأراويح: جمعُ جمع الرّيح، وجمعها: أرواح وأرياح ورياح وريح.

«القاموس» (مادة: روح). وفي (س): الأرائح.

(٢) م: المعاذر.

(٣) س: والتّفاهة والدعوق.

(٤) م: الطعوم.

(٥) س: إلا بانحلال؛ وسقطت «إلا» في م.

فلا طعم له ولا رائحة؛ كبعض الحجارة، وكالزجاج، وما أشبه ذلك، على قدر قوة ما ينحل من المذوق تدرك النفس طعمه.

وأما المحسوس باللمس فهو ينقسم قسمين:

أحدهما: (ما) تدركه النفس بملاقاة بشرة الجسد السليم لسطح الملموس بلا توسط شيء بينهما، إمّا من استواء أجزاء سطحه ويسمى ذلك: املاسا، وإمّا من ثباته فيسمى: صلابة، وإمّا من تفرّقها فيسمى: تهيلًا أو تهولا^(١)، وإمّا من اختلاف أجزاء سطحه ويسمى^(٢) ذلك: خشونة.

والثاني: ما أدركته النفس بالعقل والعلم، وتوسط اللّمس - المذكور - أو البصر؛ كالذي قدّمنا قبل من معرفة تناهي الجسم، وكيفية الأشكال، والحركة، ومائية الملموس، /أي/: أي شيء هو، فإنّه يعرف ما هو بتوسط العقل واللمس معًا، أو بحسّ النفس مجردًا، أو بتوسط^(٣) اللّمس وحده /بلا عقل/؛ كالحرّ، والبرد، والرطوبة واليبس.

فقد صحّ كما ترى أنّ العقل يشارك جميع الحواسّ فيما تدركه، وينفرد عنها بالدلالة على أشياء كثيرة، وإدراك أشياء جمّة.

[٤] باب الإضافة:

الإضافة - على الحقيقة - هي: ضمّ شيء إلى شيء. وهاهنا عبارة أخرى^(٤) /هي/ أخصّ بالمعنى المراد بالإضافة في طريق الفلسفة، وهي أنّ نقول: الإضافة هي نسبة شيء من شيء وحسابه منه، كالقليل الذي لا يكون قليلًا إلّا بإضافته إلى ما هو أكثر منه، ونسبته إليه، وحساب قدره من قدره.

(١) م: ترهلاً أو تهيلًا.

(٢) م: فيسمى.

(٣) أو بتوسط: وتوسط في م.

(٤) من (م)، وضبّب عليها في (س)، وفي إزائه من الهامش تعليق غير واضح، لعله: (في أصلي). وكأني بالناسخ يشير إلى ورودها بالحاء المهملة: (أخرى). والله أعلم.

(١٦٢) وأما الغرض المقصود بالإضافة في هذا المكان^(١) فهو: نسبة شيئين متجانسين ثبات كل واحد منهما بثبات الآخر يدور عليه ولا ينافيه.

ومعنى قولنا: متجانسين؛ أي: أنهما تحت جنس واحد من المقولات العشر التي قدّمنا أنها أجناس الأجناس. والمضافان هما الشئان اللذان لا يثبت^(٢) واحد منهما إلا بثبات الآخر.

وبالجملة؛ فإنّ الأوائل لما رأوا شيئين لا يثبت أحدهما إلا بثبات الآخر، رأوا أنّ^(٣) ضمّ كل واحد منهما إلى صاحبه معنى ثالث غيرهما، فجعلوا ذلك المعنى رأساً من رؤوس المقولات وهو بالإضافة، فتكلّموا عليه مجرداً، وإن كان لا يتجرّد، لكن كما تكلّموا على الكيفيّة مجردة وعلى الكمّيّة مجردة، وعلى الجوهر مجرداً، وإن كان الجوهر لا يخلو أبداً من كيفيّة وكمّيّة، وزمان ومكان، ولا تخلو الكيفيّة من جوهر يحملها، ولا تخلو الكمّيّة من معدود، ولا الزّمان من ساكن أو متحرّك، ولا المكان من متمكّن، ولكن ليخلّصوا^(٤) الأشياء المتغيرات، ويبيّنوا^(٥) لكلّ طالب للعلم حكم كلّ شيء على انفراده، فإنّما أنت البليّة في الآراء والديانات من قبيل امتزاج الكلام، والضعف عن تخليص حكم كلّ شيء لما هو مخصوص به دون غيره.

والمضاف ينقسم قسمين: لنظير، ولغير نظير.

فالنّظير هو الذي يتفق فيه المضافان بالاسم والإضافة معاً، كقولك: المصادق، أو الجار، أو الأخ، أو المعادي^(٦)؛ فإنّه لا يكون أحد مصادقاً

(١) م: الكتاب.

(٢) م: يثبت كل.

(٣) رأوا أن: وأن في س.

(٤) س: لكن لتخلص.

(٥) س: ويبيّن.

(٦) ربط بين هذه الألفاظ بواو العطف في م.

لأحدٍ إلا وذلك الآخر مصادقٌ له، وكذلك المعادي، والأخ، والجار.
وأما^(١) الذي يخرج من باب هذه الإضافة فالصديق والعدو؛ فقد يكون
المرء صديقًا لمن ليس هو له صديقًا - أي مُحبًا -، وكذلك العدو فقد
يعادي الإنسان من يحبه ككثير من الأبناء لأبائهم، وبعض الأزواج
لبعضهم.

وأما غير النّظير فينقسم قسمين:

أحدهما: ما كانت فيه ذاتٌ كلُّ أحدٍ^(٢) من المضافين موجودة قبل
الإضافة، مثل المالك والمملوك، والزّوج والزّوجة، فإنّ المملوك قد يكون^(٣)
موجودًا قبل أن يكون مملوكًا وكذلك مالكة.

والقسم الثّاني: ما كانت فيه ذاتٌ أحد المضافين موجودة قبل الإضافة
وقبل المضاف الآخر، وذلك كالأب والابن؛ فإنّ ذات الأب قد كانت
موجودة قبل أن يكون أبًا، وقبل أن توجد ذات الابن، وإن كانا معًا في
الإضافة، أي أنّه وإن كان موجودًا فلم يكن أبًا حتّى وُجدَ الابن.

وبالجملة؛ فاستحقاق أحد المضافين لاسم الإضافة بينهما سواء،
لا يتقدّم أحدهما الآخر فيها، وذلك لأنّه إذا ذكر أحد المضافين بالاسم
الذي يقتضي الإضافة دلّ ذلك على وجود الآخر ضرورة؛ /كقولنا:
أب. فإنّ هذا الاسم يقتضي ابنًا مضافًا إليه ضرورة/، وهكذا كلُّ
مضاف. وكذلك لا يجوز أن نقول: ضِعْفٌ؛ إلّا ووجِبَ مضعوفٌ،
والمضعوف هو اسمٌ^(٣) لعدد يسمّى النّصف الثّاني إذا أضيفَ إلى هذا
النّصف ضعفًا له، وهكذا القولُ في الصّغير والكبير^(٤)، والقليل والكثير،
والخفيف والثّقل، والرّخو والمكتنز، والمساوي والمثل، وغير ذلك ممّا
يقتضي مضافًا إليه.

(١) م: وإنما.

(٢) م: واحد.

(٣) س: نصف.

(٤) م: الكبير والصغير.

والإضافة تقع في جميع المقولات إذا أصبت^(١) في إدارتها، وإيقاع حكمها، فإنك تقول في الكيفية: الهيئة هيئة للمتهيء بها، والمتهيء بالهيئة ذو هيئة، والجعد جعد بالجعودة، والجعودة جعودة للجعود. وكذلك - أيضًا - العلم يقتضي عالمًا، والعالم - فيما بيننا - يقتضي علمًا^(٢). وكذلك سائر الكيفيات^(٣). وكذلك جميع الكميات: فالعدد يقتضي معدودًا، والمعدود يقتضي عددًا. وكذلك المكان يقتضي متمكنًا، والمتمكن يقتضي مكانًا. وكذلك (ذو) الزمان يقتضي زمانًا، والزمان يقتضي ذا زمان. وكذلك القيام والقعود، والملك، والفعل، والانفعال. وإنما تكون الإضافة صحيحة إذا أصبت^(٤) في لفظ إيقاعها وإدارتها. ولذلك قالت الأوائل: إن الإضافة موجودة في المقولات - كلها - بالعرض لا بالطبع. أي أنها ليست موجودة في اقتضاء اللفظ لها على كل حال لأنك إذا قلت: الطائر بالجنح طائر. كان غير مستقيم لأنك تجد ذا جناح لا يطير كالنعام، وتجد ما قد ذهب جناحه بآفة وهو يسمى طائرًا، ولكن إن قلت: ذو الجناح بالجنح ذو جناح، والجناح لذي الجناح جناح. كان قولك صحيحًا صوابًا، فتحفظ من مثل هذا في مناظرتك، وفي طلبك^(٥) الحقائق، فإنك ربما ألزمت في شيء أنه يقتضي شيئًا آخر فتجيب إليه، وذلك غير واجب عليك، ولا لازم^(٦) لك - على ما قدمنا -، وهذا من أغاليط الأردال الممخرقين، وذلك نحو قول بعض الكذابين: الفاعل من أجل فعله جسم، والباري - جلّ وتعالى - فاعل، فالباري جسم. فهذا فاسد جدًا لما (قد) بينا لك لأنه ليس من أجل

(١) م: أصيب.

(٢) [العالم يقتضي علمًا ولا بد، هذه ضرورة عقلية لا محيد عنها، وهي من أعظم الأدلة على إثبات معاني أسماء الله الحسنى. وكانى بابن حزم تنبه لذلك فأورد هذا القيد: (فيما بيننا) التزامًا منه بمنهج التعطيل الأرسطي].

(٣) م: سائر جميع الكيفيات.

(٤) م: أصيب.

(٥) م: مناظراتك وطلب الحقائق.

(٦) س: وإلا لازم.

أَنَّ الْفَاعِلَ فاعِلٌ وَجَبَ أَنْ يَكُونَ جَسَمًا، لَكِنَّ الصُّوَابَ فِي الْقَضِيَّةِ أَنْ نَقُولَ:
الفاعل بالفعل فاعل، أو ذو فعل. فهذه قضية صحيحة تُعَلِّمُهَا النَّفْسُ بِأَوَّلِ
العقل.

وقد غالط بعضهم - أيضًا - فقال: السَّمِيعُ بِالسَّمْعِ سَمِيعٌ، وَالْحَيُّ
بِالْحَيَاةِ حَيٌّ، فَأَرَادُوا أَنْ يُوجِبُوا لِلْبَارِي - تَعَالَى - حَيَاةً وَسَمْعًا، تَعَالَى اللَّهُ
عَنْ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا! وَنَحْنُ لَمْ نَسْمُ الْبَارِي - تَعَالَى - حَيًّا مِنْ أَجْلِ
وُجُودِ الْحَيَاةِ لَهُ فَيَلْزِمُنَا إِضَافَةُ الْحَيَاةِ إِلَيْهِ، وَكَذَلِكَ التَّسْمِيَةُ لَهُ - تَعَالَى -
بِأَنَّهُ سَمِيعٌ بِصِيرٍ؛ وَإِنَّمَا سَمِّيَنَاهُ حَيًّا وَسَمِيعًا وَبَصِيرًا أَتْبَاعًا لِلنَّصِّ لَا لِمَعْنَى
أَوْجَبَ ذَلِكَ، وَلَيْسَ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ مُشْتَقًّا مِنْ عَرَضٍ فِيهِ، تَعَالَى (اللَّهُ)
عَنْ أَقْوَالِ الْجَهْلَةِ الْمُتَلَحِّدِينَ، /وَعَنْ/ أَنْ يَقَعَ تَحْتَ الْأَجْنَاسِ وَالْأَنْوَاعِ،
وَعَنْ حَمْلِ الْأَعْرَاضِ، فَكُلُّ هَذَا تَرْكِيبٌ لَا يَكُونُ إِلَّا فِي مُخَدِّثٍ، وَإِنَّمَا
هَذِهِ أَسْمَاءُ أَعْلَامٍ لِلْبَارِي - تَعَالَى - فَقَطْ^(١).

وَكَذَلِكَ الْقَوْلُ فِي أَنَّ الْمَجْدَافَ لِلسَّفِينَةِ مَجْدَافٌ، وَالسَّفِينَةَ بِالْمَجْدَافِ
سَفِينَةٌ؛ خَطَأً، لَكِنَّ الصُّوَابَ أَنْ تَقُولَ: الْمَجْدَافُ لِلْمَجْدُوفِ مَجْدَافٌ،
وَالْمَجْدُوفُ بِالْمَجْدَافِ مَجْدُوفٌ. وَكَذَلِكَ لَوْ قَالَ إِنْسَانٌ: الرَّأْسُ بِالْإِنْسَانِ
رَأْسٌ، وَالْإِنْسَانُ بِالرَّأْسِ إِنْسَانٌ؛ لَكَانَ خَطَأً، إِذْ قَدْ يَكُونُ ذُو رَأْسٍ لَيْسَ^(١١٥)
إِنْسَانًا، لَكِنَّ الصُّوَابَ ذُو الرَّأْسِ بِالرَّأْسِ ذُو رَأْسٍ، وَالرَّأْسُ لَذِي الرَّأْسِ
رَأْسٌ. فَهَذِهِ الرُّتْبَةُ هِيَ غَايَةُ الصُّحَّةِ وَالْإِصَابَةِ.

فهذه هي الرؤوس الأربعة، والسُّتُ البواقِي منها مَرْكَبَاتٌ عَلَى مَا يَقَعُ
فِي أَبْوَابِهَا (إِنْ شَاءَ اللَّهُ - تَعَالَى -). وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالصُّوَابِ.

[٥] بَابُ الْقَوْلِ عَلَى الزَّمَانِ:

قَدْ بَيَّنَّا فِي بَابِ الْكَمِّيَّةِ مَا الزَّمَانُ، وَمَا مَعْنَى هَذِهِ اللَّفْظَةِ، وَأَنَّهَا مَدَّةٌ
وُجُودِ الْجُزْمِ سَاكِنًا أَوْ مُتَحَرِّكًا، فَلَوْ لَمْ يَكُنْ جَرْمٌ لَمْ تَكُنْ مَدَّةً، وَلَوْ لَمْ تَكُنْ
مَدَّةً لَمْ يَكُنْ جَرْمٌ. وَقَدْ ذَكَرْنَا فِي بَابِ الْإِضَافَةِ وَجْهَ كَوْنِ الزَّمَانِ مُضَافًا،
وَالْبَارِي - تَعَالَى - لَيْسَ جَرْمًا، وَلَا مَحْمُولًا فِي جَرْمٍ؛ فَلَا زَمَانٌ لَهُ وَلَا

(١) [هذا باطلٌ، وقد تقدَّم الرُّدُّ عَلَيْهِ: ص: ٢٢٩].

مدّة، تعالى الله عن ذلك. ولو كانت له - تعالى - مدّة لكان معه أوّل آخر غيره، ولو كان ذلك لوقع العدد عليهما ودخلا بعددهما تحت نوع من أنواع الكميّة. ولو كان ذلك لكان - تعالى - محصوراً /محدوداً/ مُحدّثاً؛ تعالى الله عن ذلك. وهو - تعالى - لا يجمعه مع خلقه عددٌ إذ لا يكون الشّيثان معدودين بعددٍ واحدٍ إلّا باجتماعهما في معنى واحدٍ، ولا معنى يجمع الخالق والخلق أصلاً.

والزّمان ينقسم ثلاثة أقسام:

أحدها: مقيمٌ؛ وهو الذي يسمّيه التّحويون فعل الحال، ثمّ ماضٍ، ثمّ آتٍ؛ وهو الذي يسمّيه التّحويون الفعل المستقبل.

وقد أكثروا في الخوض في أيّها قبل؛ وإنّما ذلك للجهل بطبائع الأشياء وحقائقها. وهذا أمر بيّن وهو أنّ الحال - وهو الزّمان المقيم - أوّلها - كلّها -، لأنّ الفعل حركةٌ أو سكون يقعان في مدّة، فإذا كان زمان الفعل أولاً لغيره من الأزمان، فالفعل الذي فيه أوّل لغيره من الأفعال ضرورةً، والزّمان المقيم أوّل الأزمنة - كلّها - لأنّه قبل أن يوجد مقيماً لم يكن موجوداً البتّة، ولا كان شيئاً أصلاً، وما ليس شيئاً فإنّما هو عدمٌ فلا وجه ^(١٦٦) للكلام فيه بأكثر من أنّه عدمٌ ولا شيء. ثمّ لمّا وُجدَ كان ذلك أوّل مراتبه في الحقيقة، ثمّ انقضى وصار ^(١) ماضياً وصحّ الكلام فيه، لأنّه قد كان حقّاً موجوداً. وإنّما غلط مَنْ غلطَ في هذا الباب لوجهين:

أحدهما: أنّه راعى حال نفسه، فلمّا وجد نفسه مستقبلةً للأُمور قبل كونها، وللزّمان قبل حلوله، وقبل مضي كل ذلك؛ قدّر (أنّ) الزّمان المستقبل قبل المقيم، وقبل الماضي.

وهذا غلط فاحشٌ، وجهلٌ شديدٌ، لأنّه موافق لنا من حيث لا يفهم. ألا ترى أنّه إنّما جعل الأوّل في الرّتبة كونه مستقبلاً لما لم يأت، وهذا هو

(١) م: فصار.

الزَّمان المقيم على الحقيقة، وفعله لذلك هو فعل الحال لا غيره، وهو الذي قلنا فيه إنه أول الأزمنة، والمقدّم من الأفعال، ثم جاء ذلك الزَّمان المستقبل، والفعل المنتظر معه بعد ذلك. والماضي أشدَّ تحقُّقًا من المستقبل؛ لأنَّ الماضي قد كان موجودًا ومعنى صحيحًا يحسن الإخبار عنه، وتقع الكميّة عليه، والكيفيّة. والمستقبل؛ بخلاف ذلك - كله -.

واعلم أنَّ الموجود من هذه الأزمنة هو المقيم وحده، والموجود من الأفعال هو المسمّى حالاً الذي هو في الزَّمان المقيم، لأنَّ الماضي إنّما كان موجودًا وثابتًا وصحيحًا وحقيقةً وشيئًا إذ كان مقيمًا، ثمَّ لمَّا انتقل عن رتبة كونه مقيمًا عَدَمَ وبَطَلَ وتلاشى. والمستقبل إنّما يوجد، ويصحّ، ويثبت، ويصير حقيقةً، وشيئًا؛ إذا صار مقيمًا، وأمّا قبل ذلك فليس شيئًا، وإنّما هو عدم وباطل. فتدبّر كلّ هذا بعقلك تجده ضروريًا يقينًا، لا محيد عنه ولا سبيل إلى غيره إلّا لمن كابر حسّه، وناكر عقله، نعوذ بالله من ذلك.

والوجه الثَّاني: أنَّ الذي لم يحقّق النّظر لمّا لم يقدر على إمساك الزَّمان وقَتْنين تفلّت عليه ضبط الزَّمان المقيم ولم يكد يتحقّق ذلك لحسّه^(١).

فليعلم أنَّ الزَّمان لا يثبت، وإنّما هو منقّض أبدًا شيئًا بعد شيءٍ، والزَّمان المقيم هو الآن، فإنَّ قولك: «الآن» هو فصلٌ موجودٌ أبدًا بين الزَّمان الماضي والزَّمان الآتي؛ والآن هو الموجود في الحقيقة من الزَّمان أبدًا، وما قبل الآن فماضٍ وما بعد الآن فمستقبلٌ؛ إلّا أنَّ العبارة في اللّغة^(١٦) العربية عن الزَّمان المقيم والزَّمان المستقبل بلفظٍ واحدٍ، وهو في اللّغة الأعجمية بصيغَتَيْن مختلفَتَيْن، وذلك أوضح في البيان والإفهام. إلّا أنَّ في اللّغة العربية إذا أردتَ تخلص المستقبل مَحْضًا ورفع الإشكال عنه أدخلتَ (عليه) السّين أو سوف، فقلت: سيكون، أو سوف يكون. فأتى المستقبل مجردًا مُخْلَصًا. وإن شئتَ زدْتَ لفظًا غير هذا، وهو مثل قولك: غدًا، أو

(١) س: بحسّه.

بعد ساعة، أو فيما يستأنف، أو ما أشبه ذلك من الألفاظ^(١) التي تحدّد^(٢) معنى الاستقبال مُخْلِصًا بلا إشكال.

والزّمان مرّكب من جرم، ومن كَيْفِيَّةٍ في سكونه، أو حركته، ومن عدد أجزاء سكونه، أو أجزاء حركاته، فلذلك لم يكن رأسًا مع الأربع المقولات المتقدّمات. والقَبْلُ والبَعْدُ واقع في الزّمان بإضافة بعضه إلى بعض، والله أعلم.

[٦] باب القول على^(٣) المكان:

/المكان/ هو ما كان جوابًا في السّؤال بآيّن. فتقول: آيّن محمّد؟ فيقول المجيب: في المسجد، أو في القصر، أو في منزله، أو ما أشبه ذلك. والمكان لا يكون البتّة إلّا جُزْمًا، لا يجوز غير ذلك. وإنّما تركّب المكان من جُزْم أضيف إلى جُزْم، بمعنى أنّه لا قى أحد سطوح المكان أحد سطوح المتمكّن، أو بعضها، أو جميعها؛ على حسب تمكّن المتمكّن في المكان.

والمتمكّن مع المكان ينقسم قسمين:

أحدهما: أن يكون المتمكّن متشكّلًا بشكل المكان الذي هو فيه، وذلك مثل كلّ شيء مائع الأجزاء أو منشورها، في كلّ شيء جامد الأجزاء أو مجموعها، كالماء في الخابية فإنّه يتشكّل بشكل الخابية حتّى لو تمثّلته قائمًا لرأيتّه (في صفة الخابية) نفسها، وترى ذلك عيانًا إذا جمّد (الماء) فيها بعد ميعانه، وانكسرت الخابية، وكالبُرّ والدقيق في الإناء المربّع، أو المثلث، أو غير ذلك من الأشكال، فإنّك ترى كلّ ذلك - أيضًا - متشكّلًا بشكل إنائه أو البيت الذي هو فيه - على ما قدّمنا قبل - فهذا قسم.

(١) م: ما أشبه هذه الألفاظ.

(٢) م: مما يجرد.

(٣) س: في.

والقسم الثاني: أن يكون المكان متشكلاً بشكل المتمكن فيه، وذلك معكوس القسم الذي ذكرنا قبل، وهو كون كل جامد الأجزاء - أو مجتمعها - في كل مائع (الأجزاء) أو منشورها، ككون الجرم في الماء، أو في الهواء، فإن مكانه فيهما متصور بصورته، ويمثل ذلك بجرم بيضة، أو عود أدخلته في ماء فجمد الماء حواليه^(١) بعد أن كان مائعاً؛ فإنك تجده متشكلاً بشكل ما هو فيه، أي متصور بصورته وهيئته. وكذلك كون الحجر في الدقيق أو البر فإن مكانه متشكل بشكله. والهواء جرم من الأجرام ذو جهات ست قابل للمتضادات من الحر والبرد، والرطوبة واليبس، إلا أنه لما لم يكن ملوئاً لم تقع عليه حاسة البصر فلم يُرَ . وأنت تعلم أنه جرم بحركتك يدك، أو المروحة، أو إذا عدا بك فرس سريع فإنك تجد جزءاً ملاقياً لك تحسه حساً قوياً لا ينكره إلا جاهلٌ سخيفٌ أو معاندٌ. وكون الأجرام فيه متمكنة وهو مكان لها ككون الحيوان المائي في الماء، متى انتقل جرم من الأجرام التي في الهواء أو الماء من المكان الذي كان فيه إلى مكان آخر انتقل ما كان في مكانه الذي صار إليه من الهواء ومن الماء إلى المكان الذي خرج عنه؛ والخلاء باطلٌ، وتفسيره: مكان لا متمكن فيه، إذ المكان والمتمكن من باب الإضافة، فلا يكون متمكن إلا في مكان، ولا يكون مكان إلا لمتمكن ضرورةً.

والبرهان على بطلان الخلاء لذكره مكان غير هذا^(٢)، إلا أننا ندلُّ منه على طرف كافٍ - إن شاء الله؛ عز وجل - لنُتِمَّ الكلام في طبيعة المكان، وهو ما تراه من فعل الإناء المتخذ للهو^(٣) الصبيان المسمي: سارقة الماء، وفعل الزرارة والمخجمة، فإن هذه الأشياء تستحيل بها الأشياء الثقالة التي من طبيعتها الرُسوب عن طبائعها في السفل إلى الارتفاع والتصعد لأنه لو خرج^(٤) الهواء من هذه الأشياء، أو الماء، ولم يستخلف مكان كل ذلك^(١٦٩) جرماً آخر؛ لكان ذلك المكان خالياً، ولو كان ذلك لصحَّ الخلاء، فلما لم

(١) س: حواليتها. وقد تُقرأ: حواليتها.

(٢) وهو مفصلاً في «الفصل» ٢٤/١ - ٣٢.

(٣) س: لِّلْعَب. وقد ضُبب عليها.

(٤) لأنه لو خرج: في س: لولوج.

يكن ذلك أصلاً بوجهٍ من الوجوه علمنا أنَّ الخلاء محالٌّ معدوم لا سبيل إليه . وفي هذا كفاية .

فإنَّ قال قائل: إذا كان كلُّ جرمٍ يقتضي مكاناً، وكان كلُّ مكانٍ جرمًا^(١) فكلُّ مكانٍ يقتضي مكاناً أبداً . وأراد بهذا أن يثبت أنَّ لا نهاية لجرم العالم، فهذا شَعَبٌ فاسدٌ . وقد أوضحنا تناهي جرم الفلك والعالم في كتاب: «الفصل»^(٢) فأغنى عن ترده إلاً أنا نذكر منه هاهنا طَرَفًا ليتَّمَّ الغرض - إن شاء الله - وإلما نورد في هذا الكتاب ما يليق بمعناه المقصود فيه - بحول الله وقوَّته - فنقول - وبالله تعالى - نتأَيَّد -: إنَّ الجرم واقع تحت الكميَّة بذرعِهِ - على ما قدَّمنا - وكرة العالم جرم قد ظهر بالفعل، فالعدد واقع على مساحته ضرورةً، ولا يقع العدد إلا على محصورٍ به أي معدود به، وقد قدَّمنا أنَّه لا عددٌ إلا وله أعداد أخرٌ إذا جُمِعَتْ كانت (له) مساويةً، ولا تقع المساواة إلا في متناهٍ ضرورةً، وكلُّ ما وقع عليه الإحصاء بالعدد والكميَّة فمتناهٍ ولا بدَّ، وأيضاً: فكلُّ عددٍ خرج إلى حدِّ الفعل فذو أجزاء؛ كنصف، وثلاث، وما أشبه ذلك، وكلُّ هذا يوجب النِّهاية يقيناً، وهذا من باب الإضافة، فالفلك الَّذي هو محيطٌ بالعالم كلُّه متناهٍ ضرورةً.

(١٧٠) فإنَّ قال قائل: (فإنَّ الفلك له مكان)^(٣)؟

قيل له - وبالله تعالى التَّوفيق -: كلُّ جزءٍ منه فالجزء الملاصق له هو مكان له لا مكانٌ له غيره البتَّة، وحركته دوريَّة لا ينتقل بها عن مكانه لكن يصير كلُّ جزءٍ حيث كان الَّذي يليه فقط، إلا أنَّ الصَّفحة العليا منه لا يلاصقها من أعلاها شيء أصلاً بوجهٍ من الوجوه لا خلاء ولا ملاء، ولا فوقه؛ لا مكانٌ ولا متمكِّنٌ ولا مساحةٌ ولا شيءٌ يقع عليه الوَهْم بوجهٍ من الوجوه. وقد قدَّمنا أنَّ كلَّ جرمٍ فذو ستَّة سطوح: فوق،

(١) م: وكل مكان جرم.

(٢) ١٤/١ وما بعدها.

(٣) من (س)، وفي (م): فأين الفلك؟

وأسفل، ويمين، وشمال، وأمام، ووراء. والفوق والأسفل قد يقع في الإضافة لأنه توجد أشياء هي فوق أشياء وتحت أخرى، وقد لا يقعان أيضًا في باب الإضافة من هذا الوجه، فإن صفحة الفلك العليا فوق لا فوق له أصلًا، فليست تحتًا لشيء البتة، ومركز الأرض تحت لا تحت له أصلًا فليس فوقًا لشيء البتة. والمركز المذكور مبدأ من قبلنا، وصفحة الفلك العليا نهاية لذلك المبدأ، أي موقف لا تمادي وراءه. ولسنا نعني بهذا إثبات أن له وراء، بل إنما نعني أنه متناهي الذرع فلا وراء له ولا فوق ولا بعد أصلًا. وهكذا مرادنا في قولنا: إن زمانًا سابقًا لم يكن قبله زمان. إنما مرادنا بذلك أنه ذو مبدأ، وليس لذلك - المبدأ قبل فيكون قد تقدّمه زمان. وصفحة الفلك العليا مبدأ من قبل الطبيعة الكلية، أي وجود الأشياء وعمومها وإحاطتها. والمركز المذكور نهاية لذلك المبدأ؛ أي موقف لا تمادي بعده، فجّل الخالق الأول لا إله إلا هو. والمكان مركّب من كَيْفِيَّةٍ وجوهرٍ مع جوهرٍ.

[٧] باب النّصبة:

النّصبة كَيْفِيَّةٌ صحيحة لا شكّ فيها، وهي نوع من أنواع الكَيْفِيَّةِ، إلا أنّهم خصّوها بهذا الاسم - نعني النّصبة - هيئة المتمكّن في المكان، كقيامه فيه، أو قعوده، أو بروكه، أو اضطجاعه، وما أشبه ذلك.

[٨] باب الملْك:

الملْك إضافة صحيحة إلا أنّهم خصّوها بهذا الاسم - نعني الملْك - ما كان من الإضافة متملّكًا للجوهر، كالأموال، وما أشبهها، وهذا حقيقة الملْك. وهو^(١) مركّب من جوهرٍ مع جوهرٍ وإضافة، إلا أنّ بعض الأوائل أدخلوا في الملْك قولك: لفلان يدٌ ورجلٌ وبه حرارة، وما أشبه ذلك، وهذا عندنا قضاء فاسد فلا وجه للاشتغال به، إذ غرضنا الحقائق. وما قام

(١) م: فهو.

به^(١) برهان، أو جزء من برهان يُوصَل إلى معرفتها، وبالله - تعالى -
التوفيق؛ (لا إله إلا هو).

[٩] باب الفاعل:

الفعل تأثير يكون من الجرم المختار أو المطبوع في جرم آخر، فإمّا
أن يُحيلَه إلى طبعه فيخلّعه عن نوعه ويلبسه نوع نفسه، وإمّا أن يُحيلَه عن
بعض كفياته إلى كفياتٍ أخرى، وإمّا أن يفعل فعلاً مجرداً؛ كالمتحرك،
والقائم^(٢)، والمتفكر، وما أشبه ذلك.

فأمّا القسمان الأولان:

فالأول منهما كفعل^(٣) النار في الماء والهواء، فإنّها تخلعهما عن
صفات نوعهما^(٤) الجوهرية / وتكسوهما صفات نوعها الجوهرية، أي
تحيلهما نازلاً. وكالأكل فإنه يحيل طبيعة ما أكل إلى نوعه.

وأمّا الثاني: فكفعل السكين والحجر والقاطع بهما فإنّهما يحيلان عن
الاجتماع إلى الافتراق، ومثل ذلك كثير، وكطبع العناصر المركّب منها
(الإنسان في أن يحيل كلّ قوي) منها ما لاقى من سائرهما إلى نوعه،
ووجد^(٥) ذلك في كلّ ما تركّب منها فكلّ امرئ يريد التّكثّر بغيره في
أعراضه^(٦)، تبارك المدبّر لا إله إلا هو.

والفعل ينقسم قسمين:

إمّا فعل يبقى أثره بعد انقضائه؛ كفعل الحرّاث، والتّجار، والزّواق.

(١) م: منه.

(٢) م: والعالم.

(٣) م: أما الأول منهما فكفعل.

(٤) س: أنواعهما.

(٥) م: وجد.

(٦) كذا في (س) بالعين المهملة، وفي (م) بالمعجمة: (أغراضه).

وإنما فعل لا يبقى أثره بعد انقضائه؛ كالسَّابح، والماشى، والمتكلِّم، وما أشبه ذلك.

والفاعل والمنفعل مركَّبان من جوهرٍ وجوهرٍ وكيفيةٍ.

[١٠] باب المنفعل:

الْمُنْفَعْلُ هو المتهَيِّء لقبول الفعل الذي ذكرنا؛ كالمحترق والمستحيل بالنَّار، والمنقطع بالسَّكِين، والمخيَّط بالإبرة، وما أشبه ذلك. وهذه الأشياء - كلها - وإن كانت إنما تكون بمعاناة^(١) غيرها؛ فلولا أنَّ قبول التأثير في طباعها لم يمكن الفاعل فيها أن يفعل شيئاً فيها^(٢) البتَّة. فإن لم يكن ذلك كذلك فليخُط بِقِثَاءَةٍ أو بِمَمْوِزَةٍ، وليخْرِقْ بِنَفْخِهِ، وليَقْطَعْ بِرِجْلِهِ! وهذه المعارضات شَغَبٌ وسفسطة من المعترضين بها القائلين: لم تَحْرِقِ النَّارُ وإنما أحرقَ بها الإنسانُ، ولا قَطَعَتِ السَّكِينُ وإنما قطعَ الإنسانُ بها. فأردنا بيان أنَّ في السَّكِينِ قوَّةً، وفي النار كذلك؛ لولاهما ما أمكن الإنسان أن يفعل بهما فعلاً ممَّا يحدث عنهما.

واعلم أنَّ المنفعل - أيضاً - يؤثر في الفاعل فيه^(٣) لا بدَّ من ذلك إلاَّ أنَّه أقلُّ تأثيراً، فإنَّك لو أدمت الإدارة بضابط حديدٍ ذكرٍ صقيلٍ في رقٍّ أملسٍ رَطَبٍ لَأَثَرَ ذلك مع الطول في الضَّابط تأثيراً يظهر إلى كلِّ من له أدنى حسٍّ ظهوراً لائحاً واضحاً. وهكذا كلُّ مؤثِّر في العالم، ولا تُحَاشِ شيئاً أصلاً وإنْ بَعُدَ عن حَسِّكَ، فإنَّ مع الطُّول والتَّمادي، ومرور الدُّهور المتواترة يظهر ظهوراً جلياً ولو أنَّه جرُّ إصبع على حديدة، فسبحان المؤثِّر الحقِّ الذي^(١٧٣) لا يؤثر فيه شيءٌ لا إله إلاَّ هو. وهذه مرتبة^(٤) تقتضي وجود الخالق المؤثِّر الَّذي ليس مؤثِّراً فيه ضرورةً على ما بيَّنا في كتاب: «الفصل»^(٥).

(١) س: بمعناه.

(٢) م: يفعل فيها شيئاً.

(٣) س: الفعل.

(٤) م: رتبة.

(٥) ٢٢/١.

وذكر الأوائل أنَّ أسطقسَيْن من الأسطقسات^(١) الأربعة فاعلان، وهما: الحرارة والبرودة. وأنَّ أسطقسين منهما منفعلان^(٢) وهما: الرطوبة واليبوسة.

وهذا حكم صحيح، ومرادهم بذلك أنَّ الحرارة والبرودة إذا لقيتا شيئاً ما ردّاه إلى طبعهما ولا تفعل ذلك الرطوبة ولا اليبوسة.

فإن قال قائل: قد ترطب الرطوبة ما قابلت، وتيبس اليبوسة ما لقيت!

فالجواب - وبالله تعالى التوفيق -: إنَّ القضايا التي يوثق بها هي التي تصدق أبداً، لا التي تصدق مرةً وتكذب أخرى^(٣)؛ وليس كلُّ شيءٍ يَرْتَبُ بملاقة الرطب، ولا كلُّ شيءٍ يَتَبَسُّ بملاقة اليابس. فلو أَلْقَيْتَ حديدَةً في ماءٍ وأَبْقَيْتَهَا^(٤) فيه - ما شاء الله - أنْ تبقى لم ترطب ولا يَبَسَ الماء من أجل ملاقة الحديد، وأمّا الحرُّ إذا لاقى شيئاً فلا بدُّ من أن يحرقه ضرورةً، وكذلك البارد لا يلقي شيئاً إلّا بَرَّده، وبالله - تعالى - التوفيق.

(انتهى الكلام في المقولات العشر، والحمد لله كثيراً).



(١) بهامش س: الاستقصات. خ.

والأسطقسات: لفظ يوناني بمعنى الأصل، وتسمّى العناصر الأربع التي هي الماء والأرض والهواء والناس: أسطقسات؛ لأنها أصول المركّبات التي هي الحيوانات والنباتات والمعادن. «التعريفات» للجرجاني، ص: ٣٩.

(٢) س: مفعلان.

(٣) م: تكذب مرةً وتصدق أخرى.

(٤) م: وبقيت.

[د] باب الكلام على الغير، والمثل، والخلاف، والضد، والمنافي، والمقابلة، والقنية، والعدم، وتفسير معاني هذه الأسماء:

قد قدّمنا مرادنا بقولنا: شخص وأشخاص، وأخبرنا أنّنا لا نعني بذلك الجرم وحده، لكن كلّ جزء مجتمّع منفرد من جرم أو عَرَضٍ محمولٍ في جرم. فنقول: شخص سوادِ هذا الثوبِ حالكٍ أو مصقول، وشخص حركة (١٧٤) هذا المتحرّك من هاهنا إلى هاهنا، وشخص هذه المسألة محكم، وما أشبه ذلك، اتّفاقاً ممّا ليقع بذلك الإفهام لمرادنا - إن شاء الله عزّ وجلّ - . ولا بدّ لأهل كلّ علم، وأهل كلّ صناعةٍ من ألفاظٍ يختصّون بها للتعبير عن مراداتهم، وليختصروا بها معاني كثيرة، فنقول - وبالله تعالى نتأيّد - :

كلّ شخصين، وكلّ شيئين يجمعهما اسمٌ واحدٌ، أو اسمان مختلفان لا يخصّ شيئاً دون شيء؛ فهما متغيّران ضرورةً، على كلّ حالٍ، أي أنّ كلّ واحدٍ منهما غير الآخر؛ فزيدٌ غير عمرو، وعلمٌ زيدٌ غير علم عمرو، وثوبٌ زيدٌ غير ثوب خالد، وطولٌ زيدٌ هو غير زيد وغير طول عمرو (١)، وبياض خالد غير بياض محمّد، وهكذا كلّ شيئين - أيضاً - قطعاً، وكلّ موجودين. والخالق - تعالى - غير خلقه، ولو لم يكن هذا الشيء غير هذا الشيء لكان إيّاه وهو نفسه، ولا سبيل إلى قسمٍ ثالثٍ (٢). وهكذا كلّ لفظين؛ فإمّا أن

(١) وقعت هذه الجملة في م بعد قوله: فزيد غير عمرو.

(٢) م: إلى ثالث في التقسيم.

يكون معناهما واحدًا فيكونا - حينئذٍ - من الأسماء المترادفة، وإما أن يكون معنيهما متغايرين^(١)، أي أن كلَّ مُسمًى بلفظ^(٢) من ذينك اللفظين غير المسمًى باللفظ الآخر، ولا سبيلَ إلى قسم ثالثٍ بوجه من الوجوه، ولا يتشكّل في الوهم /البتّة/ (ولا يعقل، ولا يكون أبدًا) لفظان معنيهما /متغايران لا متغايران، ولا يتشكّل - أيضًا - في الوهم ولا يعقل، ولا يكون أبدًا لفظان معنيهما/ لا هما متغايران ولا هما لا متغايران، إذ من أشنع المحال أن يكون معنى هذا الاسم ليس هو معنى هذا الاسم الثاني، ولا هو معنى آخر غيره، ومن المحال الممتنع (الباطل) - أيضًا - أن يكون معنى هذا (الاسم هو معنى هذا) الاسم الثاني وهو - أيضًا - غيره، فهذا يؤدي إلى أن هذا هو هذا ليس هو هذا. وهذا فسادٌ ظاهرٌ، إذ لا يجوز أن يراد /بالاسم الواحد إلا معنى واحدًا أو أكثر من واحدٍ، ولا يجوز أن يراد/ بالاسمين إلا معنى واحدًا أو أكثر من واحدٍ. وما عدا هذا فوسواس، ونحمد الله - تعالى - على ما وهب من العقل.

فإن اعترض^(٣) قومٌ بما ذكر الأوائل من أن الشيء إنما يكون غير الشيء إذا كان جوهره مخالفًا لجوهره، فإنهم قد قالوا - أيضًا -: الإنسان هو الحمار بالجنسية أي أنهما تحت جنس واحدٍ، ولم يريدوا ما نحن فيه. والذي نريد نحن إنما هو أن يكون هذا الشيء لا يغير هذا الشيء أصلًا بذاته أو يغيره، فإن قال قائل: فالجزء هو الكلُّ أو هو غيره؟ فالحقيقة أنه غيره، لأنَّ الجزء قد يبطل ولا يبطل الكلُّ، فلو لم يكن غيره لما وجد دونه، وإنما الكلُّ لفظةٌ تسمًى بها (هذه) الأبعاد - كلها - في حال اجتماعها، والأبعاد هي الأجزاء، وإلا فكلُّ بعضٍ غير البعض الآخر.

والكلُّ ينقسم قسمين:

أحدهما: كلٌّ يسمًى كلُّ جزءٍ من أجزائه باسم كُله، وذلك إنما يقع

(١) س: وإما معناهما متغايران.

(٢) س: أي مسمًى كل لفظ.

(٣) م: اغتر.

في أشخاص النوع، أو فيما لم يركب من أشياء مختلفة، كأجزاء الماء - فكلها - يسمّى ماءً، وأجزاء النار كذلك، وكذلك كل شخص من الإنسان الكلي يسمّى إنساناً.

والقسم الثاني: كل لا يُسمّى شيء من أجزائه باسم كله، وذلك هو (في) المركب من عناصر مختلفة، كأعضاء الإنسان، فليس شيء منها يسمّى إنساناً، وكذلك الباب فإنه مركب من خشب لا يسمّى باباً، ومن مسامير لا تسمّى باباً^(١). فمن ناظره هاهنا فكلّفه أن يحدّد لك معنى التّغاير ومعنى الهوية؛ ثمّ كلمه حينئذٍ.

فإن قال قائل: إذا كان بعض الشيء غير الشيء، وكلّ بعض من أبعاضه^(١٧٦) هو غير كله، والشيء كله إنّما هو أبعاضه كلها ليس هو شيئاً غيرها أصلاً؛ فالشيء غير نفسه، والبعض غير نفسه.

فهذا تمويه، لأنّ الكلّ إنّما هو اسم يقع على الأبعاض كلها إذا اجتمعت، ولا يقع على شيء منها على انفراده. ألا ترى أنّ البعض (إذا فني) لا يفنى الكلّ بفنائه، ولا يُحدّد هو بحدّ كله، فإنّما اسم «كل» بمنزلة اسم «إنسان»، واليد ليست إنساناً، والرّأس ليس إنساناً، والرّجل ليست إنساناً، والمعدة ليست إنساناً، فإذا اجتمع كل ذلك حدث له - حينئذٍ - اسم الإنسان^(٢) لا قبل ذلك. وهكذا هو الكلّ مع أجزائه، إلا أنّنا نزيّد (في) السّؤال بياناً، حتّى لا ندع للمتحيّر معنى يتحيّر فيه^(٣)؛ فنقول: كلّ اسمين فإنّهما لا يخلوان من أحدٍ وجهين - ضرورة - لا ثالث لهما: إمّا أن يقعا جميعاً على شيء واحدٍ، أو على أكثر من شيء واحدٍ؛ فلا بدّ للمسؤول - حينئذٍ - من أن يصير إلى أحد هذين المعنيين، وإلّا بَانَ انقطاعه وصحّ - حينئذٍ - أنّ معنى اللفظين معنى واحدٍ، وكلّ واحدٍ من اللفظين يعبر به عن مسمّى واحدٍ، أو أن كلّ واحدٍ من اللفظين يعبر به عن معنى غير معنى

(١) س: مركب من خشب ومسامير. والخشبة والمسامير لا تسمّى باباً.

(٢) م: إنسان.

(٣) م: ولا ندع للتحير معنى.

اللفظ الآخر، وإن كَانَ معنيهما متغايرين فكل^(١) واحدٍ منهما غير الآخر.

ثمَّ نعود فنقول - وبالله تعالى التوفيق -: ثمَّ تنقسم الأشياء بعد التَّغاير أقسامًا:

فمنها أغيارٌ أمثالٌ؛ كسواد هذا الغراب وسواد هذا الثوب، وكالدينار والدينار، وكل ما يقع تحت نوع واحد من الأنواع التي تلي الأشخاص من جُزْمٍ أو غيره.

ومنها أغيارٌ خلافٌ؛ كالدينار والدرهم، والبياض والحمرة، والقيام والاتكاء، وكالدينار والحمرة، وكل ما وقع تحت نوعين مختلفين، أو تحت جنسين مختلفين. إلا أنَّ كلَّ ما ذكرنا - وإن كانت^(٢) خلافًا كما قلنا - فهي - أيضًا - أمثال من وجهٍ آخر؛ لاتِّفاقهما في الرأس الأعلى الذي هو جنس الأجناس، أو لاتِّفاقهما في الانقسام وإنَّ لم يجمعهما جنس أجناس، وفي الحدوث^(٣) وفي التَّأليف. وأمَّا الباري - عزَّ وجلَّ - فخلافٌ لخلقه - كله - من كلِّ وجهٍ لا تماثل بينه - تعالى - وبين جميع خلقه، ولا بينه - تعالى - وبين شيءٍ من خلقه بوجهٍ من الوجوه البتَّة. واللفظ الأول هو التَّغاير يقع في كلِّ مسمَّيين.

وهذان القسمان يقعان في الجواهر والأعراض، وهذا القسم الثاني - أعني المخالفة - يقع بين كلِّ موجودين، وسواء كانا تحت نوعين مختلفين، أو تحت جنسين مختلفين، أو كان أحدهما ممَّا يقع تحت الأجناس والآخر ممَّا لا يقع تحت الأجناس، ولا بدَّ في كلِّ موجودين ضرورةً من أن يكونا مختلفين أو متماثلين.

ثمَّ قسمان باقيان لا يقعان إلا في الكيفيات:

أحدهما: أغيارٌ أضدادٌ؛ كالسَّواد والبياض^(٣).

(١) م: معانيهما متغاير كل.

(٢) م: كان.

(٣) كالسَّواد والبياض: في م: (كالحلاوة والمرارة).

والثاني: أغيارٌ متنافيةٌ؛ كالحياة والموت، والسكون والحركة، وما أشبه ذلك.

والأضداد هي كلُّ لفظتين^(١) اقتسم معنيهما طرفي البُعد، وكانا واقعين تحت مقولةٍ واحدةٍ وكانَ بينهما وسائطٌ؛ فإمّا تحت نوعين مختلفين تحت جنس واحدٍ؛ كالسّواد^(٢) والبياض اللّذين هما واقعان تحت جنس اللون، أو كالجود والشُّح اللّذين هما (نوعان) واقعان تحت جنسين مختلفين، وهما الفضيلة والرذيلة، وإمّا كالفضيلة والرذيلة اللّذين هما جنسان جامعان لما ذكرنا وتجمعهما الكيفيّة.

وكلُّ ضديّ فإنّهما يدركان بحاسّةٍ واحدةٍ أبدًا لا يجوز غير ذلك، إمّا أن يدركا معًا بالعقل، وإمّا معًا بالبصر، وما أشبه ذلك من لمسٍ وذوقٍ وشمٍّ. فتأمّل هذا بعقلك تجده يقينًا.

وكلُّ ضديّ فإنّ أحدهما إن كان في النّفس؛ فإنّ الثّاني فيها - أيضًا - (وإن كان أحدهما في الجرم فإنّ الثّاني فيه - أيضًا -)، لا يجوز إلّا هذا، لأنّ الأضداد - أيضًا - تتعاقب على حاملها؛ كالبياض والسّواد^(٣) اللّذين في الجسم، والحلم والطيش اللّذين في النفس، وكذلك سائر أخلاق النّفس من العلم، والجهل، والعدل، والجور، والورع، والفسق، والرّضا، والغضب، وسائر أخلاقها. وكذلك سائر الأضداد المتعاقبة على الجُزم المرّكب: من الحرّ والبرد، واليبس والرّطوبة. (فالمتضادّة هي إذا ما وقع أحدهما ارتفع^(٤) الآخر وبينهما وسائط). والمتنافية هي ما اقتسم - أيضًا - طرفي البعد ولا وسائط بينهما وكانا إذا ارتفع أحدهما وقع الآخر، وذلك مثل الحياة والموت، والاجتماع والافتراق، وصحّة العضو ومرضه، وما أشبه ذلك.

وقولنا في هذا المكان: «الحياة والموت» إنّما هي مسامحة^(٤)

(١) م: هي لفظتين.

(٢) م: كالخضرة.

(٣) م: والخضرة.

(٤) س: مشاحة.

لا تحقيق، وإنما أردنا بذلك اجتماع النَّفس مع الجسد المركَّب من العناصر فعن هذا عبّرنا بالحياة، وأردنا بقولنا: «الموت» مفارقة النَّفس للجسد المذكور، فهذا الاجتماع والافتراق هما المتنافيان. وأمّا الحياة التي هي الحسّ والحركة الإرادية فهي جوهرية في النَّفس لا تفارق النَّفس أبدًا، وإذ ذلك كذلك فلا ضدّ للحياة على الحقيقة، لأنّ الضدّ مع ضده أبدًا واقعان متعاقبان على شيء^(١) واحد، وكذلك المتنافيان. والمَوَاتِيَّةُ - أيضًا - على الحقيقة هي عدم الحسّ والحركة الإرادية، وإنما هذا في الجمادات. (فالموت إذاً) جوهريّ - أيضًا - غيرُ مفارقٍ لها بوجهٍ من الوجوه، فلا ضدّ للمواتية - أيضًا - على الحقيقة على هذا الوجه، ولا منافي لها - أيضًا - ولا للحياة. والجسد المركَّب من الطَّبائع الأربع مواتيّ أبدًا لا حياة له بوجهٍ من الوجوه أصلاً، وإنما الحياة للنَّفس المتخلّلة له، ولكنّا اضطررنا إلى التعبير بالحياة والموت عن اجتماعها مع الجسد المذكور ومفارتها إيّاه لعادة النَّاس في استعمال هاتين^(٢) العبارتين عن هذين المعنيين، فأردنا التّقريب والإفهام كما ترى. فمتى رأيتَ في كتابنا هذا أنّ الموت ضدّ الحياة؛ فهذا الذي أردنا فلا تظنّ بنا خطأ في هذا المعنى.

وقد قال بعض أهل الشريعة: إنّ العلم يضادّ الموت. وهذا كلامٌ فاسدٌ، لأنّ النَّفس بعد مفارقتها للجسد هي أثبت ما كانت (قطّ) علماً، والجسد المركَّب لا يعلم شيئاً.

(١٧٩) والفرق بين المنافي والمضادّ أنّ الضدّين بينهما وسائط ليست^(٣) من أحد الضدّين؛ كالحمرة والضّفرة، (والخضرة) التي بين السّواد^(٤) والبياض، وكحال الاعتدال الذي^(٥) بين الجود والشُّحّ؛ على ما نبين في كتابنا في

(١) س: على كل شيء.

(٢) س: لعادة الناس لهاتين.

(٣) م: ليسا.

(٤) م: الخضرة.

(٥) م: التي.

أخلاق النَّفس^(١)؛ - إن شاء الله عزَّ وجلَّ - .

والمنافيان هما اللذان ليسَ بينهما وسائط، فإنَّ الحياةَ والموتَ فيما يكونان فيه ليسَ بينهما وسيطٌ لا يكونُ حياةً ولا موتًا؛ وكذلك صحَّةُ العضو ومرضه لا يجوز أن يكون العضو «صحيحًا مريضًا»، ولا «لا صحيحًا ولا مريضًا». والصُّحَّةُ هي تصرُّف العضو في فعله الطَّبِيعِي، والمرضُ هو ضعفه عن ذلك. وكذلك الجور والعدل في الحكم^(٢): لا يجوز أن يكونَ حُكْمٌ «لا عدلاً ولا جورًا»، ولا «عدلاً جورًا». ولما كان هذان الأمران - أعني التَّضادَّ والمنافاة - معنيين مختلفين احتجنا في العبارة عنهما إلى اسمين متغايرين لئلا يقع الإشكال^(٣).

وقد حدَّ قومُ الضَّدِّ بأنَّه الذي إذا وقع ارتفع الآخر. وهذا خطأ، لأنَّ هذا قولٌ يوجب أن يكونَ الاتِّكاءُ ضِدَّ القعود، والخضرةُ ضِدَّ الحمرة؛ وهذا خطأ، وإنَّما هذا من الخلاف والتَّغاير لا من التَّضادِّ، وحدُّ الضَّدِّ على الحقيقة هو ما عبَّرنا به آنفًا. وأمَّا حال الجسم التي تنفي الضَّدين معًا من بعض الأضداد وبعض المتنافيين فلا يعرف لها اسم في الأكثر من مواضعها، كحال نفس الطِّفل فإنَّه لا يُسمَّى بَرًّا ولا فاجرًا، ولا عالمًا ولا جاهلاً، بل كلُّ حالٍ من هذه الأحوال منفية عنه بلفظة: «لا»، فنقول: الطِّفل لا يعلم شيئًا. ولا يطلق عليه اسم الجهل إلَّا مع إمكان العلم، ويقال: الطِّفل ليسَ بَرًّا ولا فاجرًا. فإذا قوِيَ واحتمل الأمرين وقع عليه أحدهما على حسب ما يبدو منه، وكالحَجَر لا يقال عنه حيٌّ ولا مَيِّتٌ لكنْ ننفي عنه كلا الأمرين بلفظة: «لا»، أو «ليس» أو «ما» فنقول: الحجر ليس حيًّا ولا مَيِّتًا.

(١) هو: «كتاب الأخلاق والسَّير»، وقد طبع مرارًا، وأفضل طبعاته بتحقيق الأستاذة الدكتورة إيفا رياض، عن خمس نسخ مخطوطة، وقد صدر عن دار ابن حزم في بيروت: ٢٠٠٠، بمراجعتي وتعليقي. وانظر حول المعاني التي أشار إليها ابن حزم الفقرات: (١٢٥، ١٤٤ - ١٥٥) منه.

(٢) س: في العدل والحكم.

(٣) م: إشكال.

وقد يستحيلُ حامل كلِّ واحدٍ من المتنافيين أو الضَّدين أو الخلافين (١٨٠) إلى حمل القسم الآخر فيكون الحيّ مَيِّتًا، والمَيِّتُ حيًّا، والأسودُّ أبيضُ، والأبيضُ أسودٌ. وليسَ ذلكَ لازِمًا لكن على حسب ما يكونُ ولكِنَّه ممكِنٌ في الأغلب، ومتوَهِّمٌ - لو كان - كيف كان يكون في الجملة. وقد يدخل في الامتناع بالفعل لضروب من النَّصبة^(١) المانعة منه في العادة.

وأما التَّقَابِل فهو ينقسم قسمين: تقابل في الطَّبع، وتقابل في القول.

فالَّذي في القول هو الإيجاب والسَّلب.

نعني بالإيجاب إثباتَ شيءٍ لشيءٍ^(٢)؛ كقولك زيدٌ منطلقٌ، والخمرُ حرامٌ، والزَّكَاةُ واجبةٌ على مالكٍ مقدارِ كذا (وكذا) من المسلمين، والعالمُ مُخَدَّثٌ، ومحمَّدٌ رسولُ الله، وما أشبه ذلك.

والسَّلب نفى شيءٍ عن شيءٍ؛ كقولك: زيدٌ ليسَ أميرًا، ومسيلمة ليسَ نبيًّا، والرُّبَا ليسَ حلالًا، والعالمُ ليسَ أزلِّيًّا، وما أشبه ذلك.

وقد يأتي لفظ الإيجاب والسَّلب كذبًا إذا أُوجِبَت الباطل ونفيت الحقُّ. وإنَّما الفرق بين الإيجاب والسَّلب إدخالُ ألفاظِ النَّفي - وهي: «لا» أو «ليس» أو «ما» أو الحروف التي تجزم في اللُّغة العربية الأفعالَ، بغير معنى الشَّرط، أو تنصبها؛ وهي: «لم» وأخواتها، و«لن» وما أشبهها - فيكون نفيًا، أو إخراجها فيكون إيجابًا.

وأما الَّذي في الطَّبع فينقسم ثلاثة أقسام:

أحدها: مقابلة الأضداد والمتنافيات.

والثَّاني: مقابلة المضاف.

(١) م: النصب.

(٢) س: بشيء.

والثالث: مقابلة القنينة^(١) والعدم. وقد تكلمنا قبل في الأضداد وفي المتنافيات وفي الإضافة بما كفى.

واعلم أن الضدين ثابت كل واحد منهما بنفسه، وكذلك المتنافيان. وأما المضافان فثابت كل واحد منهما بثبات الآخر، على ما بينا هنالك. ولذلك لا يدور كل واحد من الضدين على الآخر، وكذلك المتنافيان. وأما المضافان فكل واحد منهما يدور على صاحبه فنقول: ضعف النصف ونصف الضعف، ولا نقول: جور العدل، ولا عدل الجور، ولا بياض السواد^(٢)، ولا سواد^(٣) البياض، ولا شر الخير، ولا خير الشر.

ومعنى التقابل هو كون شئين في طرفين معينين يقتضي أحدهما وجود^(١٨١) الآخر على الرتب التي ذكرنا، فكأنه يقابل أحدهما الآخر. وأما مقابلة القنينة والعدم فذلك كالبصر وعدمه الذي هو العمى، فإن أحد هذين يدور على الآخر ولا يدور الآخر عليه، ومعنى الدوران هو الإضافة فنقول عمى البصر، ولا نقول بصر العمى.

واعلم أن القنينة هي التي لا تدور على العدم، أي لا تضاف إليه، والعدم يدور على القنينة، أي يضاف إليها^(٤).

والعدم ليس معنى لكأنه ذهاب الشيء وبطلانه، ولا يعد عادماً إلا من يحتمل وجود ما هو عادم له، ألا ترى أن الحجر لا يسمى عادماً! وكان هذا عندنا معنى اتبعته فيه اللغة اليونانية، وأما اللغة العربية فكل حال لم يكن فيها شيء ما؛ فإنه يطلق فيها اسم عدم ذلك الشيء، وسواء كان موجوداً قبل ذلك أو لم يكن. وكذلك يسمى فيها - أيضاً - بالعدم كل ما لم يكن، وسواء توهّم كونه أو لم يتوهّم؛ إلا أن الفرق بين الضدين وبين العدم

(١) القنينة - بالكسر والضم -: ما اكتسب، جمعها: قنى. يقال: قنى المال قيناً وقنياناً: اكتسبه «القاموس» (مادة: قنو).

(٢) م: الخضرة.

(٣) م: خضرة.

(٤) س: عليها.

والوجود، أنَّ كلا الضَّدين لهما إنِّيَّة، ومعنى ذلك أنَّهما موجودان،
والموجودُ له إنِّيَّة؛ أي أنه موجود، والعدمُ لا إنِّيَّة له؛ أي لا وجود له.
واعلم أنَّ السَّلب والإيجاب إنّما يقعان في الإخبار وبذلك يكون
الصُّدق والكذب.

وذكر الفلاسفة هاهنا شيئًا سمَّوه: «كون الشيء في الشيء»، وليس
يكادُ ينحصر عندنا وإنَّ كان محصورًا في الطبيعة، فلم نرَ وجهًا للاشتغال به
إذ ليس إلَّا من تشقيق الكلام فقط؛ كقولهم: النُّوع في الجنس، والجنس
في النُّوع، وما أشبه ذلك ممَّا لا قوَّة فيه في إدراك الحقائق، وإقامة
البراهين، وكيفية الاستدلال؛ الذي هو غرضنا في هذا الكتاب.

وكذلك ذكروا - أيضًا - شيئًا رسَّموه^(١) «بكون الشيء مع الشيء»،
ورثبوه على ثلاثة أقسام:

أحدها: كون الشيء مع الشيء في زمنٍ واحدٍ، وهو المعهود في
استعمال اللُّغة إذ كلُّ شيئين كانا في زمانٍ واحدٍ فهما معًا، أي كلُّ واحدٍ
منهما مع الآخر.

ورثبوا في ذلك - أيضًا - كون المضافين أحدهما مع الآخر، أي أنَّ^(١٨٢)
مع النُّصف ضعفًا ومع الضَّعف نصفًا.

(ورثبوا في ذلك - أيضًا - كون النُّوعين معًا تحت جنسٍ واحدٍ؛ أي
مستويين فيه، كالفرس والحمار تحت جنس^(٢) الحي).

وكلُّ هذه الأقسام ترجع إلى الـ «مع» الزَّمانِي ولا تخرج عنه.

وذكروا شيئًا^(٣) سمَّوه: «القُدْمة»، وهذه لفظة استعملها أهل اللُّغة
العربية فيما تقدَّم زمانه زمان غيره؛ كقولهم: الشَّيخ أقدم من الغلام، ودولة

(١) كذا في النسختين، وأثبتها (ع): (وسمَّوه)، وإنما ورد هذا في الموضع السابق.

(٢) م: نوع.

(٣) س: أشياء.

بني أمية أقدم من دولة بني العباس، وما أشبه ذلك، وأما أهل الكلام فإنهم استعملوها في الخبر عن المخلوقات والخالق - تعالى - فسمّوا الواحد الأوّل - عزّ وجلّ - قديمًا. ونحن نمنع من ذلك ونأباه، ولا نزيل القديم والقدم عن موضعهما^(١) في اللغة، ولا نصف به الخالق - عزّ وجلّ - البتّة، وقد قال - عزّ وجلّ -: ﴿كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيرِ﴾ [يس: ٣٩]؛ يريد البالي الذي مرّت عليه أزمنة مُحيلة^(٢) له بتطاولها. ونضع مكان هذه العبارة لفظة: «الأوّل»، والإخبار بأنّه - تعالى - لم يزل، وأنّ جميع ما دونه - وهي كلّ المخلوقات - لم تكن تُمّ كانت، وأنّ كلّ شيء سواه - تعالى - مُحدث مخلوق، وهو خالق، أوّل، واحد، حقّ؛ لا إله إلّا هو^(٣).

وذكر الأوائل أشياء في المقدمة ليست صحيحة منها: أنّ الجنس أقدم من النوع بالطّبع من أجل أنّه مذكور في الرتبة قبله. وهذا لا معنى له، لأنّ الجنس هو جملة أنواعه نفسها، فلا يكون الشيء أقدم من نفسه، ولا يجوز أن يكون الكلّ أقدم من أجزائه.

وذكروا - أيضًا - أنّ المدخل إلى العلوم أقدم من العلوم. وهذا خطأ؛ لأنّ العلم موجود في الطّبيعة - (أي بالقوّة فيها) - قبل دخول الدّاخل إلى طلبه.

وذكروا - أيضًا - قدمة الشّرف، وهذا فاسدٌ - البتّة - إلّا إن^(٤) كان

(١) م: موضوعهما.

(٢) س: مختلفة.

(٣) وذهب إلى هذا - أيضًا - في «الفصل» ١٥١/٢ - ١٥٢، وغيره، وهذا حقّ، فإن أسماء الله تعالى توقفيّة، ولم يرد في كتاب الله ولا في سُنّة نبيّه ﷺ اسم (القديم) في الأسماء الحُسنى، فلا يجوز إطلاقه على الله تعالى، إلّا على سبيل الإخبار للحاجة، مثل أن يقال: ليس هو قديم، ولا موجود، ولا ذات قائمة بنفسها، ونحو ذلك، فيقال في تحقيق الإثبات: بل هو - سبحانه - قديم، موجود، وهو ذات قائمة بنفسها. فباب الإخبار أوسع من باب الأسماء. ينظر: «مجموع الفتاوى» ٣٠٠/٩، و«الصّفديّة» ٨٥/٢، و«منهاج السُنّة» ١٢٣/٢، و«شرح العقيدة الطحاوية» ٧٧/١.

(٤) س: بأن.

ذلك في اللغة اليونانية، واغترَّ بعضهم في ذلك في اللغة العربية في قولهم: «فرسٌ عتيقٌ» (فظَّئوه بمعنى قديم، كقولهم: «رجل عتيق»؛ أي قديم،^(١) وليس كذلك، لأنَّ العتيق في اللغة العربية من الأسماء^(٢) المشتركة، فيقع على القديم؛ كقولهم: «شراب عتيق»، ويقع على الحَسَن^(٣) الجيِّد؛ كقولهم: «عتيق الوجه»، و«فلان ظاهر العِتق» أي ظاهر الحُسْن، فعلى هذا المعنى قالوا: فرس عتيق. ويقع - أيضًا - على البراءة من المَلِك، فيقولون: أعتق فلان عبده، والعبد عتيق، أي مبرأ من المَلِك.

وأما العلة والمعلول فمن باب الإضافة، ولا يجوز أن تسبق العلة المعلول أصلاً، ولو سبقته لوجدت وقتاً ما غير موجبة له، ولو كان ذلك لم تكن علة /له/، إذ العلة ليست شيئاً (أصلاً) إلاَّ القوَّة الموجبة لوجود ما يجب بوجودها، وبالله - تعالى - التوفيق.



(١) س: الأشياء.

(٢) م: الجنس.

[هـ] باب الكلام على الحركة

الحركة تنقسم سِتَّةَ أقسام:

قسمان أولان، وهما: حركتا الكون والفساد، وهما في الجوهر.

ومعنى الكون: خروجه من الإمكان والعدم إلى الوجود والوجود. وهذه حركة للجوهر الخارج لا لِمُبْدِئِهِ المخرج له - عز وجل -.

ومعنى الفساد: خروجه من الوجود والوجود إلى البطلان والعدم. وذلك واجب في الأعراض ومتوهم على الأجرام إن شاء (ذلك) خالقها - تعالى - فيما شاء منها. والفساد عندنا - على الحقيقة - افتراق الجسم على أشياء^(١) كثيرة، وذهاب أعراضه؛ وحدوث أعراض أخر عليه، وأما الأجرام - كلها - فغير معدومة الأعيان أبدًا بوجه من الوجوه، ولكنها منتقلة من صفة إلى صفة؛ كما قال - تعالى -: ﴿خَلَقْنَا مِنْ بَعْدِ خَلْقِ﴾ [الزمر: ٦]، ومن مكان إلى مكان، ومن عالم إلى عالم؛ حتى تستقر المتعبدة منها في دار النعيم أو العذاب؛ في عالم الجزاء بلا نهاية.

وهاتان الحركتان تقعان - أيضًا - في الأعراض - كلها - لأنها كائنات فاسدات.

(١) م: أجزاء.

ثُمَّ قَسَمَانِ آخِرَانِ وَهُمَا: حَرَكَةُ الرَّبُّو وَالْاضْمِحْلَالُ، وَهُمَا مِنَ الْكَمِّيَّةِ، فَالرَّبُّو هُوَ: تَبَاعُدٌ^(١) نِهَآيَاتِ الْجَرَمِ عَنْ مَرْكَزِهِ. وَالْاضْمِحْلَالُ هُوَ: تَقَارُبُ نِهَآيَاتِ الْجَرَمِ مِنْ مَرْكَزِهِ.

وَهَذَانِ لَا يَكُونَانِ إِلَّا فِي النَّوَامِيِّ، فَيَكُونُ الرَّبُّو بِغِذَاءِ يَسْتَحِيلُ إِلَى نَوْعِهَا، وَيَنْبَسِطُ مِنْ وَسْطِهَا إِلَى طَرْفِهَا، وَيَكُونُ الْاضْمِحْلَالُ بِأَخْذِ الْجَوِّ^(٢) مِنْ رَطُوبَاتِهَا أَكْثَرَ مِمَّا يَقْبَلُهُ الْجَرَمُ مِنَ الْغِذَاءِ، فَتَرَى الشَّجَرَةَ وَالنَّبْتَ وَالْحَيَّ ذَا الْجَسَدِ الْمَرْكَّبِ؛ يَتَغَذَّى فَيَسْتَحِيلُ الْغِذَاءُ أَجْزَاءَ (كَأَجْزَاءِ) الْمَتَغَذِّي بِهِ، فَفِي الْحَيَوَانِ يَسْتَحِيلُ دَمًا وَلَحْمًا، وَشَحْمًا وَعَظْمًا، وَعُرُوقًا وَشَرَايِينَ، وَعَصَبًا وَشَعْرًا، وَهَلَبًا وَرِيشًا وَجِلْدًا، فَيَمْتَدُّ (مِنْ) ذَلِكَ الْجِسْمِ وَيَطُولُ وَيَعْرُضُ وَيَضْخَمُ، وَيَسْتَحِيلُ الْغِذَاءُ لِلشَّجَرَةِ مِنَ الْمَاءِ وَالرُّطُوبَاتِ مِنَ الْأَرْضِ^(٣) وَالذَّمْنِ؛ عَوْدًا وَلِحَاءً، وَوَرَقًا وَزَهْرًا، وَطَعْمًا وَصَمْغًا، وَخَوْصًا وَعَسَالِيحَ، وَيَمْتَدُّ وَيَعْظُمُ كَمَا ذَكَرْنَا، وَكَذَلِكَ فِي النَّبْتِ، ثُمَّ إِذَا ابْتَدَأَ كُلُّ ذَلِكَ يَضْمَحُلُ بِنَتَاهِي أَمْرِهِ الَّذِي رَتَّبَهُ لَهُ خَالِقُهُ - عَزَّ وَجَلَّ - (صَارَ الْجَوُّ وَالْحَرُّ يَأْخُذُ) مِنْ رَطُوبَاتِ الْأَجْرَامِ الَّتِي ذَكَرْنَا أَكْثَرَ مِمَّا يَقْبَلُهُ مِنَ الْغِذَاءِ حَتَّى يَبْيَسَ الشَّجَرُ وَالنَّبَاتُ، وَيَمُوتَ الْحَيُّ وَتَفْتَرِقُ^(٤) أَجْزَاؤُهُ وَتَرْجِعُ نَفْسُهُ إِلَى عَالَمِهَا - الَّذِي شَاهَدْنَا فِيهِ الصَّادِقَ الْمُبْتَعَثُ مِنَ الْأَوَّلِ الْوَاحِدِ الْخَالِقِ - عَزَّ وَجَلَّ - إِلَيْنَا ﷺ حِينَ جَوْلَانَهُ وَتَصَرَّفَهُ فِي عَالَمِ^(٥) الْأَفْلَاقِ بِالْقُدْرَةِ الْإِلَهِيَّةِ الَّتِي خُصَّ بِهَا^(٦) - وَهُوَ مَا بَيْنَ مَبْدَأِ الْأَفْلَاقِ الَّذِي هُوَ فَلَكَ الْقَمَرُ، وَبَيْنَ تَنَاهِي أُبْعَدِ الْعُنَاصِرِ الْأَرْبَعَةِ عَنَّا؛ جَعَلَ اللَّهُ لَنَا فِي ذَلِكَ الْفَوْزَ وَالنَّجَاةَ وَالرَّاحَةَ، وَتَخَلَّصْنَا مِمَّا يَقَعُ

(١) س: هو ما تباعد.

(٢) س: الجزء.

(٣) م: ورطوبات الأرض.

(٤) م: تفترق.

(٥) م: أعالي.

(٦) يشير إلى ما أطلع عليه ﷺ في معراجِهِ إِلَى رَبِّهِ - عَزَّ وَجَلَّ -.

[وَكَلَامُ الْمُصَنِّفِ رَحِمَهُ اللَّهُ مَنْطُوقٌ عَلَى مَذْهَبِهِ فِي أَنَّ الْأَرْوَاحَ خُلِقَتْ - جَمْلَةً - قَبْلَ الْأَجْسَادِ. وَتَفْصِيلُ هَذَا فِي «الدَّرَةِ فِيمَا يَجِبُ اعْتِقَادُهُ» (الْفَضْلُ: ١٠) وَتَعْلِيقِي عَلَيْهِ].

فيه الآثمون العصاة! وتفرق (سائر) العناصر الجسدية إلى مستقرها الذي رتبها بارئها - تعالى - فيه إلى أن يجمعها - كلُّها - يوم المبعث^(١) ويعيدها^(١٨٥) كما بدأها؛ لا إله إلا هو. وتفرق - أيضًا - أجزاء الشجر والنبات إلى مقرها - أيضًا - من العناصر الأربعة التي هي التار والهواء والماء والأرض، فسبحان المبدع المركب المتمم المدبر؛ لا إله إلا هو: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [النمل: ٥٢]، ﴿وَكَأَيِّن مِّنْ آيَةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾ [يوسف: ١٠٥].

ثمَّ قسمان باقيان، وهما: الاستحالة والثقل.

فالاستحالة كاستحالة الخمر خلًّا، فإنَّ الخمر لم تَزُبْ ولا اضمحلت، ولا حدثت عينها ولا عين الخلِّ، ولا عَدُمَ واحدٌ منهما، ولا انتقل من مكانٍ إلى مكان. وكذلك استحالة التار إلى الهواء، والهواء إلى التار، وبعض العناصر إلى بعض، وقد نجد المربع تزيد عليه مربعًا آخر فينمى ويربو ولا يستحيل عن التَّريع.

وأما الثقل فهي الحركة العامة الظاهرة؛ وهي تبدل الأماكن.

وهذان القسمان كيميَّتان، ومنافي كل حركة سكون المتحرك بها، فالسكون بالجملة ينافي الحركة بالجملة.

والحركة المكانية الثقيلة تنقسم قسمين: اختيارية وطبيعية.

فالاختيارية تنقسم قسمين:

أحدهما: تحريك الباري - عزَّ وجلَّ - ما شاء من أجرام الجوّ حيث شاء - تعالى - من ربح، أو مطرٍ، وما أشبه ذلك، وهي حركة حالة في الأشياء المذكورات وتأثير فيها.

والثاني: تحريك النفس لما هي فيه من الأجسام صعدًا وسفلاً، وأمام ووراء، ويمينا ويسارًا، وتحرك^(٢) كل جسم مختار بجِبَلَّتِهِ.

(١) م: المبعث.

(٢) س: وتحريك.

والتَّطْبِيعَةُ تنقسم ثلاثة أقسام:

حركة من الوسط، بمعنى علوًا كالنَّار والهواء الآخذين أبدًا في الارتفاع، ولا يأخذان سُفْلًا إِلَّا بالقسر والقهر.

وحركة إلى الوسط؛ كحركة الماء والأرض فلا يأخذان أبدًا إِلَّا سُفْلًا يطلبان المركز أبدًا، ولا يأخذان علوًا إِلَّا بالقسر والقهر.

(١٨٦) وحركة حوَالِي الوسط؛ وهي حركة الأفلاك وكل ما فيها من الأجرام الجارية على رتبة معهودة طبيعِيَّة، وهي - كُلُّهَا - حركة استدارة، وهذه الحركة تنقسم قسمين: إمَّا من شَرْقٍ إلى غَرْبٍ؛ كالفلك الأعلى في ذاته. وإمَّا من غَرْبٍ إلى شَرْقٍ؛ كالشَّمْس، والقمر، والكواكب وأفلاكها. ثُمَّ هي - أيضًا - تختلف في حال سرعتها وبُطْئِها، فتبارك الخالق المُدَبِّرُ؛ (لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ).

تَمَّ كتابُ قَاطَاغُورِيَّاس، وهو كتاب الأسماء المفردة، (بحوله وقوَّته وصَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ وَسَلَّم).



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

[٢] كتاب الأخبار

وهو الأسماء المجموعة إلى غيرها،
وتسمّى: «المركبة»، وهو المسمّى
في اللغة اليونانية: «باري أرمينياس»

[١] رسم الاسم:

الاسم: صوت موضوع باتّفاقٍ لا يدلُّ على زمانٍ معيّن، وإنْ فُرقت
أجزاؤه لم تدل على شيءٍ من معناه.

نريد بقولنا: «موضوع باتّفاقٍ» اصطلاحًا من أهل اللغة على ما
يختصرون به المعاني الكثيرة بلفظٍ مختصر يدلُّ عليها، كاتّفاق العرب على أن
سمّت الرّاعي الطّويل العُنُق، الأحَدَبَ الظَّهْر، العالِي القوائِم، القصير الذَّنْب،
المتَّخِذَ للحمل والرُّكُوب: «بعيرًا»، واتّفاق العجم على أن سمّته باسم آخر.
وكلُّ تلك الأسماء دالّة على الحيوان الذي ذكرنا دلالةً واحدةً، وهكذا كلُّ
مسمّى وضع له اسم. وقولك: «بعير» لا يدلُّ على زمانٍ معيّن، لا حالٍ ولا
ماضٍ ولا مستقبل. وأنت إذا قسّمته فقلت: «بعي» لم يدل على معنى البعير.
وقد ظنَّ (قوم) جهالٌ أن من الأسماء ما يدلُّ شيء من أجزائه^(١) على شيءٍ
من معناه، كقولك: «عبد الله»، فإنَّ عبدًا يدلُّ على معنى، فاعلم أنَّ المعنى

(١) م: يدل بعض أجزائه.

الَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ «عبد» غير المعنى الَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ «عبد الله» أي أَنَّهُ لَا يَدُلُّ عَلَى الْمَعْنَى الَّذِي قُصِدَ بِتَسْمِيَةِ الرَّجُلِ: «عبد الله». أَلَا تَرَى أَنَّكَ تَقُولُ فِيمَنْ اسْمُهُ: «عبد الرَّحْمَنِ»: لَيْسَ هَذَا عَبْدُ اللَّهِ؛ هَذَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ، أَوْ هَذَا خَالِدٌ فِيمَنْ اسْمُهُ خَالِدٌ. وَتَكُونُ صَادِقًا مُصِيبًا؛ وَيَكُونُ مَسْمِيَهُ: «عبد الله»؛ كَاذِبًا مَخْطِئًا، فَلَوْ كَانَ الْمُرَادُ فِي التَّسْمِيَةِ الْإِخْبَارُ بِأَنَّهُ عَبْدُ اللَّهِ لَكَانَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ، وَلَكَانَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ عَبْدُ اللَّهِ - أَيْضًا -، وَلَكِنْتَ فِي نَفْيِكَ أَنَّهُ عَبْدُ اللَّهِ - أَيْضًا - كَاذِبًا، وَلَكَانَ مِنْ سَمَاءِ «عبد الله» فِي الشَّهَادَةِ عَلَيْهِ وَالْإِخْبَارِ عَنْهُ صَادِقًا وَلَا شَكَّ فِي كَذِبِهِ، فَصَحَّ مَا ذَكَرْنَا؛ وَبِاللَّهِ - تَعَالَى - التَّوْفِيقُ.

(١٨٨) وقد لاح - بالحقيقة التي بيّنا - أَنَّ الْأَوْصَافَ وَالْأَخْبَارَ - كُلَّهَا - إِنَّمَا تَقَعُ عَلَى الْمَسْمُيَّاتِ لَا عَلَى الْأَسْمَاءِ، وَأَنَّ الْمَسْمُيَّاتِ هِيَ الْمَعَانِي، وَالْأَسْمَاءُ هِيَ عِبَارَاتُ عَنْهَا، فَثَبَّتَ بِهَذَا أَنَّ الْأَسْمَ غَيْرَ الْمَسْمُيِّ^(١)، وَوَضَحَ غَلْطَ مَنْ ظَنَّ غَيْرَ

(١) هذا الإطلاق خطأ، ولم يرد هذا في الكتاب والسُّنَّةِ، وَلَا أَنَّ الْأَسْمَ هُوَ الْمَسْمُيُّ، وَإِنَّمَا وَرَدَ إِثْبَاتُ الْأَسْمِ لِلْمَسْمُيِّ؛ قَالَ شَيْخُ الْإِسْلَامِ ابْنُ تَيْمِيَّةٍ: تَنَازَعُ النَّاسُ فِي (الْأَسْمِ) هَلْ هُوَ الْمَسْمُيُّ أَوْ غَيْرُهُ؟ وَكَانَ الصُّوَابُ أَنَّ يُنْهَى عَنْ كِلَا الْإِطْلَاقَيْنِ، وَيُقَالُ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾، وَكَمَا قَالَ ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ تَسْعَةٌ وَتَسْعِينَ اسْمًا مَن أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ». وَالَّذِينَ أَطْلَقُوا أَنَّهُ (هُوَ الْمَسْمُيُّ)؛ كَانَ أَوَّلُ مَقْصُودِهِمْ أَنَّ الْمُرَادَ بِهِ هُوَ الْمَسْمُيُّ، وَأَنَّهُ إِذَا ذَكَرَ الْأَسْمَ فَلِلْإِشَارَةِ بِهِ إِلَى مَسْمَاهُ، وَإِذَا قَالَ الْعَبْدُ: حَمَدْتَ اللَّهَ، وَدَعَوْتَ اللَّهَ، وَعَبَدْتَ اللَّهَ. فَهُوَ لَا يَرِيدُ إِلَّا أَنَّهُ عَبْدُ الْمَسْمُيِّ بِهَذَا الْأَسْمِ. وَالَّذِينَ نَفَوْا ذَلِكَ رَأَوْا أَنَّ نَفْسَ اللَّفْظِ أَوْ الْخَطَّ لَيْسَ هُوَ الْأَعْيَانُ الْمَسْمُوءَةُ بِذَلِكَ، وَآخَرُونَ فَرَّقُوا بَيْنَ التَّسْمِيَةِ وَالْأَسْمِ؛ فَجَعَلُوا الْأَلْفَاظَ هِيَ التَّسْمِيَةُ، وَجَعَلُوا الْأَسْمَ هُوَ الْأَعْيَانُ الْمَسْمُوءَةُ بِالْأَلْفَاظِ، فَخَرَجُوا عَنْ مَوْجِبِ اللَّغَةِ الْمَعْرُوفَةِ الَّتِي جَاءَ بِهَا الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ. وَأَوَّلُ مَقْصُودِ الطَّوَائِفِ كُلِّهَا صَحِيحٌ، إِلَّا مَنْ تَوَسَّلَ مِنْهُمْ بِقَوْلِهِ إِلَى قَوْلٍ بَاطِلٍ، مِثْلَ قَوْلِ الْجَهْمِيَّةِ: إِنَّ الْأَسْمَ غَيْرَ الْمَسْمُيِّ. فَإِنَّهُمْ تَوَسَّلُوا بِذَلِكَ إِلَى أَنَّ يَقُولُوا: أَسْمَاءُ اللَّهِ غَيْرُهُ. ثُمَّ قَالُوا: وَمَا كَانَ غَيْرَ اللَّهِ فَهُوَ مَخْلُوقٌ بَائِتٌ عَنْهُ، فَلَا يَكُونُ اللَّهُ - تَعَالَى - سَمًى نَفْسَهُ بِاسْمٍ، وَلَا تَكَلَّمَ بِاسْمٍ مِنْ أَسْمَائِهِ، وَلَا يَكُونُ لَهُ كَلَامٌ تَكَلَّمَ بِهِ؛ بَلْ لَا يَكُونُ كَلَامُهُ إِلَّا مَا كَانَ مَخْلُوقًا بَائِتًا عَنْهُ. فَهَؤُلَاءِ لَمَّا عَلِمَ السَّلَفُ أَنَّ مَقْصُودَهُمْ بَاطِلٌ؛ أَنْكَرُوا إِطْلَاقَهُمُ الْقَوْلَ بِأَنَّ كَلَامَ اللَّهِ غَيْرَ اللَّهِ، وَأَنَّ عِلْمَ اللَّهِ غَيْرَ اللَّهِ، وَأَمْثَالَ ذَلِكَ، لِأَنَّ لَفْظَ (الْغَيْرِ) مُجْمَلٌ يَخْتَمِلُ الشَّيْءَ الْبَائِتَ عَنْ غَيْرِهِ، وَيَحْتَمِلُ الشَّيْءَ الَّذِي لَيْسَ هُوَ إِيَّاهُ، وَلَا هُوَ بَائِتٌ عَنْهُ. فَمَنْ قَالَ: إِنَّهُ غَيْرُهُ؛ لِيَجْعَلَهُ بَائِتًا عَنْهُ كَانَ كِلَا =

ذلك من أصحابنا الذين يقولون الكلام^(١) غير محققين له: (إنَّ الاسمَ هو المسمَّى)^(٢). وقد احتج بعضهم في خطئه ذلك بقوله الله - تعالى -: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ [الأعلى: ١]، وهذا منهم سقوط شديد، وإنَّما بيان ذلك: أنَّ المسمَّياتَ لَمَّا لم يتوصَّل^(٣) إلى الإخبار عنها أصلاً إلا بتوسط العبارات المتَّفَق عليها عنها؛ جُعِلَت المسمَّيات عين^(٤) تلك العبارات؛ وإنَّما المراد المعبَّر بها عنها^(٥). ولمَّا لم يكن سبيل إلى الثناء على الله - عزَّ وجلَّ - إلا بذكر الاسم المعبَّر به عنه لم تُفْذِرْ على إيقاع الثناء والحمد والتَّسبيح له - تعالى - إلا بتوسط الاسم، فأمرنا - تعالى - بما نقدر عليه لا بما لا نقدر عليه أصلاً، والمراد بالتَّسبيح هو - تعالى -، لا الصَّوت الفاني المنقطع المعدوم إثر وجوده^(٦)، الواقع تحت حَدِّ الكميَّة في نوع القول - كما قدَّمنا - فاعلم هذا.

= المعنيتين صحيحاً، وإن كان في العبارة تفصيلاً. «مجموع الفتاوى» ١٦٩/١٢، وبسط الكلام على هذه المسألة بما لا تجده عند غيره في: ١٨٥/٦ - ٢١٢.

(١) س: بالكلام.

(٢) فضَّل المصنَّف القول في هذه المسألة في «الفصل» ٢٧/٥ - ٣٦، وقال: ذهب قوم إلى أن الاسم هو المسمَّى. ولم يذكر من هم أولئك، وهذا القول - وإن لم يُعرف عن أحد من السلف - فقد قاله كثير من المنتسبين إلى السُّنَّة بعد الأئمة، مثل: أبي بكر عبد العزيز، وأبي القاسم الطُّبري، واللالكائي، وأبي محمد البغوي صاحب «شرح السُّنَّة» وغيرهم، وهو أحد قولَي أصحاب أبي الحسن الأشعري، اختاره أبو بكر ابن فورك وغيره. وأنكره أكثر أهل السُّنَّة عليهم. (مجموع الفتاوى ١٨٧/٦ - ١٨٧). ونسبه أبو عمرو القرطبي الدَّاني (ت: ٤٤٤هـ) في «الرسالة الوافية» ص ١٢٧، إلى: (أهل السُّنَّة والجماعة، من المسلمين المتقدمين والمتأخرين، من أصحاب الحديث، والفقهاء والمتكلمين).

(٣) م: نوصِل.

(٤) (جعلت المسميات عين) في (م): حملت الصفات على. وفي أصل س: الصفات.

(٥) م: عنها بها.

(٦) هذا فيه نظر؛ أما قوله: (والمراد بالتَّسبيح هو الله) فهذا حقٌّ؛ لكن تسبيح الاسم وذكره مقصودٌ أيضاً، فإنَّ الله «الأسماء الحسنَى»، وهي تدلُّ على صفاتٍ، فقولنا: (سبحان ربي العظيم)، يدل على معنى خاصٍّ غير ما يدلُّ عليه قولنا: (سبحان ربي الأعلى). «فالمسبِّح والذاكر إنَّما يسبِّح اسمه، ويذكر اسمه، والمراد: هو المسمَّى بهذا» =

ومن الأسماء معارف، وهي الخصوص؛ كقولك: زيد، وعمرو،
والرجل الذي تعرف، وغلام زيد، وغلام الرجل، وغلامي. ومنها نكرات،
وهي العموم؛ كقولك: رجل ما، وحمار ما.

وللأسماء أبدال^(١) تنوب عنها معروفة في اللغات، بعضها للحاضر
المتكلم، وبعضها للحاضر المكلم، وبعضها للمُخْبَر عنه، وبعضها للمشار
إليه؛ كقولك: أنا وأنت وهو وهذا. وهذه هي المسمّاة عند أهل النحويين:
(١٨٩) الضمائر، والمبهمات، والكنيات، وقد قدّمنا أنّها غاية الخصوص، وأعرف
المعارف.

[٢] القول على الكلمة:

تعني الفلاسفة بهذه اللفظة^(٢) الشيء الذي يسمّيه النحويون:
«التعوت»، والذي يسمّيه المتكلمون: «الصفات»، وإذا رسمه النحويون
قالوا: هو اسم مشتق من: فَعَلَ، مثل: صَحَّ يصحُّ فهو صحيح، (وظُرِفَ
يظرف فهو ظريف)، وما أشبه ذلك. وقال الأوائل: إنّهُ يدلُّ على زمانٍ
مقيم^(٣)، لأنك تقول: صَحَّ يصحُّ فهو صحيح، فهذا إخبار عن حاله الآن،
وذلك /بين/ فعل ماضٍ ومستقبل.

وهذه الكلمة صوت موضوع باتفاقٍ - أيضًا - على ما قدّمنا في
الاسم، لا يدلُّ بعض أجزائها على معناها إلا أنّها تدلُّ على زمانٍ مقيمٍ؛
كما ذكرنا.

= اللفظ، فتسبيح الاسم هو تسبيح المسمّى. (مجموع الفتاوى ١٩٩/٦). وقوله: (لا
الصوت الفاني المنقطع...) إن أراد به فعل الإنسان ولفظه وصوته؛ فنعم. وإن أراد
نفس (الاسم) فلا، فإن أسماء الله تعالى وكلامه غير مخلوق، بل هما من صفات ذاته
- عز وجل -، والكلام من صفات الفعل أيضًا.

(١) أبدال: في س: (التي).

(٢) م: بهذا اللفظ.

(٣) س: معين.

وذكروا في قولك: «الصُّحَّةُ»، أنَّها اسم لا كلمة، وهذا هو الذي يسمِّيه النُّحويون: المصدر، وهو على الحقيقة اسم للسلامة مِنَ الْعِلَلِ، إِلَّا أَنَّهُ قد ينقسم قسمين: فمنه ما يكون فعلاً لفاعل، وحركة لمتحرك، كالضَّرْب من الضارب. ومنه ما يكون صفة لموصوف كالصُّحَّة للصَّحِيح فإنَّها محمولة فيه وصفة من صفاته. وأمَّا الصَّحِيح والضَّارب فاسمان للبريء من العلة وللمتحرِّك^(١) بالضرب استحقَّهما بمحمولة وتأثيره. وإنَّما ذكرنا هذين اللَّفْظَيْن لأنَّهما موضوع الخبر ومحمولة فهما جزءان للخبر، وكذلك قولك: فَعَلَ، وقعد. أسماء^(٢) موضوعة للعبارة عن التأثير الظاهر من الأجرام، أو فيها، وهي - أيضاً - جزء من أجزاء الخبر؛ كقولك: قام زيد. أو كقولك: زيدٌ صحِيحٌ، وعبد الله منطلق. فالخبر يقوم من اسمين؛ أحدهما: اسم مُمَيِّز للمخبر عنه من غيره، وهو: الموضوع. والثاني: صفة مُمَيِّزة للإخبار عنه من غيره، وهو: المحمول.

[٣] القول على القول:

(١٩٠)

أراد الأوائل بلفظة القول - هاهنا -: كلُّ خبرٍ قائم بنفسه. وأقلُّ ذلك اسم وصفة على ما قدَّمنا.

والخبر - المذكور - يدلُّ كلُّ جزءٍ منه على شيءٍ من معناه بخلاف الألفاظ المفردات؛ إذا قلت: مُحَمَّدٌ نَبِيٌّ ﷺ. دَلَّكَ: «مُحَمَّدٌ» على بعض مرادك بقولك: مُحَمَّدٌ نَبِيٌّ. وكذلك إذا قلت: «نَبِيٌّ» (- أيضاً - دَلَّكَ على بعض مرادك بقولك: مُحَمَّدٌ نَبِيٌّ).

وللخبر توابِعُ / أَلْفَاظُ / سَمَّتْهَا الأوائل: «لَوَاحِقَ وَرُبَطًا»، فاللَّوَاحِقُ أشياء زائدة في البيان والتأكيد؛ مثل قولك: العقل الحسن لزيد، والشَّعْر (الطَّوِيل) الجيِّد لفلان، والقوم أجمعون أتوني. فإنَّ قولك: العقل الحسن؛ اسمان لم يتمَّ الخبرُ بهما، تمامُهُ بقولك: زيد قائم. فلم يكن حكم

(١) س: فاسما المبرأ... والمتحرك.

(٢) س: أشياء.

اجتماع هذين اللَّفْظَيْنِ النَّاقِصَيْنِ كحكم اجتماع اللَّذَيْنِ تَمَّ المعْنَى بهما .
والألف واللام الدَّاخِلَانِ فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ لِلتَّعْرِيفِ أَوْ مَا قَامَ مَقَامَهُمَا فِي
سَائِرِ اللُّغَاتِ (هِيَ) مِنَ اللُّوَاحِقِ - أَيْضًا - لِأَنَّ كُلَّ ذَلِكَ بَيَانٌ لَّاحِقٌ بِالْمَبِينِ
فَلِذَلِكَ سُمِّيَتْ هَذِهِ الزَّوَادُ: لَوَاحِقُ .

وَأَمَّا الرُّبُطُ فَهِيَ الَّتِي يَسْمِيهَا النَّحْوِيُّونَ: حَرْفًا جَاءَ لِمَعْنَى، وَهِيَ أَلْفَاظُ
وَضَعَتْ لِلْمَعَانِي الْمَوْصِلَةَ بَيْنَ الْأَسْمِ وَالْأَسْمِ، وَبَيْنَ الْأَسْمِ وَالصُّفَةِ، وَبَيْنَ
الْمَخْبَرِ عَنْهُ وَالْمَخْبَرِ، كَقَوْلِكَ: زَيْدٌ فِي الدَّارِ، وَزَيْدٌ وَعَمْرُو قَامَا، وَزَيْدٌ لَمْ
يَقُمْ، وَهِيَ مِثْلُ حُرُوفِ الْخَفْضِ كـ: فِي، وَعَنْ، وَمِنْ، وَسَائِرُهَا، وَكَحُرُوفِ
الِاسْتِفْهَامِ مِثْلُ: هَلْ، وَكَيْفَ، وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ، فَإِنَّكَ تَقُولُ: هَلْ قَامَ زَيْدٌ؟
وكَذَلِكَ سَائِرُ الْحُرُوفِ الْمَوْصِلَةِ لِلْمَعَانِي . وَمَنْفَعَةُ هَذِهِ الْحُرُوفِ فِي الْبَيَانِ
عَظِيمَةٌ فَيَنْبَغِي تَثْقِيفَ مَعَانِيهَا فِي اللُّغَةِ، إِذْ لَا يَتِمُّ الْبَيَانُ إِلَّا بِهَا، وَتَنْوُبُ عَنْ
تَطْوِيلٍ كَثِيرٍ . أَلَا تَرَى أَنَّكَ تَقُولُ: إِخْوَتُكَ وَأَعْمَامُكَ أَتُونِي . فَلَوْلَا «الْوَاوُ»
لَاخْتَجَّتْ إِلَى إِفْرَادِ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنَ الْجُمْلَتَيْنِ وَالْإِخْبَارِ عَنْهَا بِأَنَّهُمْ أَتَوْكَ . وَقَدْ
يَكُونُ الْقَوْلُ مَرْكَبًا مِنْ لَفْظَيْنِ وَلَا يَكُونُ تَامًّا؛ كَقَوْلِكَ: إِنْ جِئْتَنِي . أَوْ
(١٩١) كَقَوْلِكَ: إِذَا مَاتَ زَيْدٌ . فَإِنْ قُلْتَ: إِنْ جِئْتَنِي أَكْرَمْتُكَ . كَانَ كَلَامًا تَامًّا . وَإِذَا
مَاتَ زَيْدٌ انْقَطَعَتْ حَرَكَتُهُ . كَانَ كَلَامًا تَامًّا .

وَالْمَخْبَرُ - كَمَا قَدَّمْنَا - إِمَّا إِيْجَابٌ وَإِمَّا نَفْيٌ، وَالْمَوْجِبُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ
كَذِبًا، وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ صِدْقًا، وَالْمَنْفِيُّ - أَيْضًا - كَذَلِكَ . وَالْمَخْبَرُ إِذَا تَمَّ - كَمَا
ذَكَرْنَا - سُمِّيَ: قَضِيَّةً؛ فَإِمَّا صَادِقَةٌ، وَإِمَّا كَاذِبَةٌ، فَاحْفَظْ هَذَا وَادْكُرْهُ فَإِنَّهُ
سَيَمُرُّ بِكَ كَثِيرًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ - تَعَالَى - .

وَالْقَضِيَّةُ النَّافِيَّةُ وَالْمَوْجِبَةُ تَنْقَسِمُ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا قِسْمَيْنِ: إِمَّا مَعْلُوقَةٌ
بِشَرْطٍ، وَإِمَّا قَاطِعَةٌ .

فَالْمَعْلُوقَةُ كَقَوْلِكَ: مَنْ بَدَّلَ دِيْنَهُ بِغَيْرِ الْإِسْلَامِ لَزِمَهُ الْقَتْلُ،
وَكَقَوْلِكَ: إِنْ كَانَ مَتَحَرِّكًا بِإِرَادَةٍ فَهُوَ حَيٌّ . وَكَقَوْلِكَ: إِذَا غَابَتِ الشَّمْسُ
كَانَ اللَّيْلُ .

وَاعْلَمْ أَنَّ: إِنْ، وَمَتَى، وَمَتَى مَا، وَإِذَا، وَإِذَا مَا، وَكُلَّمَا؛ كُلُّ هَذِهِ

الحروف توجب حكمًا واحدًا^(١) في الشرط وتعليق المحمول بالموضوع فيها. فإن أردت أن تجعل هذه القضايا بلفظ النفي (قلت: من بدّل دينه) لم يجز أن يُستَبَقَى إلا أن يُسلم، وإن كان متحرّكًا بإرادة فليس مَينًا، وإن غابت الشمس لم يكن نهارًا.

وأما القاطعة فإن تقول: كلُّ إنسانٍ جوهر. أو أن تقول: الصَّلوات الخمس فرضٌ على من خطب بها. والنفي يكون بإدخال: «لا»، أو «ليس»، أو «ما»، أو الحروف التي ذكرنا أنها تجزم الأفعال بغير الشرط أو تنصبها، فإذا أدخلت شيئًا من هذه الحروف على قضية كاذبة صار النفي حقًا. «إله غير الله» قضية كاذبة؛ / فإذا أدخلت عليها حرف النفي فقلت: / «لا إله غير الله» صدقت. وإذا أدخلت أحدَ هذه الحروف على قضية صادقة كنت كاذبًا فهذا هو الذي سمّته الأوائِلُ: «السلب والإيجاب»؛ لأنَّ هذه الحروف تسلب ما أوجبت في لفظك الذي أدخلتها عليه. ولكلُّ موجبة سالبة واحدة، / ولكلُّ سالبة موجبة واحدة، / وليس ذلك إلا بإدخال حرفٍ من حروف النفي - التي ذكرنا - أو إخراجه فقط، وبالله - تعالى - التوفيق. (١٩٢)

واعلم أن كلَّ قضية وقع في أوّل عقدها استثناء فهي شرطية^(٢)، والشرطية تكون على وجهين: إمّا متّصل، وإمّا مقسّم فاصل.

فالمتّصل هو ما أوجب ارتباط شيءٍ بشيءٍ آخر لا يكون إلا بكونه. وهو يكون على وجهين: إمّا موجب؛ كقولك: إن غابت الشمس كان الليل. وإمّا نافٍ؛ كقولك: إن لم تطلع الشمس لم يكن نهار. ألا ترى أنّك ربطت كون النهار بكون طلوع الشمس ووصلته به، وربطت كون الليل / بكون مغيب الشمس ووصلته به.

وأما المقسّم^(٣) الفاصل فهو ما جاء بلفظ الشك وإن لم يكن شكًا

(١) س: موجب حكمها واحد.

(٢) م: من الشرطية.

(٣) س: القسم.

لكنه حكم للموضوع بأحد أقسام المحمولات، وذلك مثل قولك: العالم إما مُحدث وإما لم يزل. وإن شئت أتيت بلفظة: «أو»؛ إلا أنَّ لفظة: «إمّا» إذا قَطَعْتَ وَقَسَّمْتَ أَبَيْنُ من لفظة «أو»، وإذا كنتَ مقررًا مستفهمًا، فإن شئت أتيت بلفظة: «أم»، وإن شئت بلفظة: «أو»، فتقول: أمحدث العالم أو لم يزل. وإن شئت قلت: أم لم يزل.

وقد تكون أقسام هذا النوع - أعني الفاصل - أكثر من قسمين، وذلك على قدر توفية القسمة جميع ما تحتمله في العقل، وهذا موضع يَغْظُم فيه الغلط إذا وقع في القسمة اختلالًا ونقص، فتحقِّظ منه أشدَّ التحفظ، فإن كنتَ مسؤولاً فتأمل^(١) هل أبقى سائلكَ قسمًا من أقسام سؤاله فتنبه عليه، فإن لم تفعل فلا بدَّ لك من الخطأ ضرورة إذا أُجِبْتَ^(٢). وإن كنت سائلاً فلا ترضَ لنفسك بهذا؛ فإنه من فعل الجهال، أو الوضعاء الأخلاق؛ المغالطين لخصومهم، القانعين بغلبة الوقت دون إدراك الحقائق.

واعلم أنَّ المحمول إذا كَانَ واحدًا والموضوعات كثيرة فهي قضايا كثيرة؛ كقولك: المَلَكُ والإنسيُّ والجَنِّيُّ^(٣) أحياء. فهذه ثلاث قضايا، وإذا كان الموضوع واحدًا، والمحمولات كثيرة فهي قضية واحدة؛ كقولك: نفس الإنسان حيّة ناطقة ميّنة، مشرقة على جسدٍ يقبل اللون منتصب القامة. فإن فرقتَ كلَّ ذلك / أو كان كلُّ محمول منها مستغنياً بنفسه / كانت قضايا متغايرة.

واعلم أنَّ الكلام لا يسمّى قضيةً حتّى يتمّ، وسواء طال أو قصّر، كقولك: الإنسان المركّب من جسدٍ يقبل اللون، ونفس حيّة ناطقة ميّنة يحركُ يده بجسمٍ محدّد الطّرف، وفي^(٤) طرفه جسمٌ مائعٌ مخالفٌ للونِ

(١) فتأمل: مكررة في م.

(٢) م: أوجبت.

(٣) س: والإنس والجن.

(٤) م: في.

سطح جسم في يده، يخط في ذلك السطح خطوطاً تفهم معانيها. فكل هذا مساوٍ لقولك: إنساناً كاتبٌ.

واعلم أنَّ القضايا إمَّا اثنيَّية، وهي: المركبة من موضوع ومحمول - كما قدّمنا -، وإمَّا أكثر من اثنيَّية، وهي: أن تزيدَ صفةً أو زماناً؛ فتقول: محمّدٌ كانَ أمسَ وزيراً، وعمرُو رجلٌ عاقلٌ. وقد تزيد - أيضاً - على هذا بزيادتك فائدة أخرى، وهي أن تزيد في القضية: إمَّا وجوبها ولا بدّ، وإمَّا إمكانها، وإمَّا أنّها محالٌّ لا تكون. وأنت إذا زدت على القضية التي هي مُخبرٌ عنه وخبرٌ؛ صفةً أخرى - كما ذكرنا - جاز ذلك، وكانت الزيادة التي زدت هي غرضك في الخبر، يعني أنّها تصيرُ هي المحمول والخبر معاً، وكان المحمول والموضوع اللذان كانا هما المخبر عنه والخبر معاً؛ موضوعاً ومخبراً عنه فقط، كقولك: زيدٌ منطلق. فإذا زدتَ فقلت: زيد منطلق كريم، أو زيد منطلقاً^(١) كريم. فيصير قولك: «زيد منطلقاً»^(١) موضوعاً أي مخبراً عنه ويصير قولك: «كريم» هو المحمول، أي هو الخبر، وهكذا القول في الثّني ولا فرق.

واعلم أنَّ القضايا إمَّا مهملة، وإمَّا مخصوصة، وإمَّا ذواتٌ أسوار.

فالمخصوصة: ما كانت خبراً عن شخصٍ واحدٍ، أو عن أشخاصٍ بأعيانهم؛ لا عن جميع نوعهم بنفي أو إيجاب؛ كقولك: زيد غير منطلق، وإخوتك لا كرام، وفلان خليفة، وعمرُو حيٌّ.

واعلم أنَّ هذا القسم الذي سمّيناه: مخصوصاً؛ لا يقوم منه برهانٌ عامٌّ، فتحفظ من ذلك، وسيأتي بيان هذا القول في الكتاب الذي يتلو هذا^(١٩) الكتاب، إن شاء الله - عزَّ وجلَّ -.

وأما ذواتُ الأسوار؛ فهي تنقسم قسمين في الإيجاب، وقسمين في النّفي.

فقسما الإيجاب إمَّا كليٌّ وإمَّا جزئيٌّ.

(١) س: منطلق.

فالكُلِّي ما وقع بلفظ عموم؛ كقولك: كلُّ، أو جميع، أو لا واحد، وما أشبه ذلك.

والجزئي ما وقع بلفظ تبعيض؛ كقولك: بعض، أو جزء، أو طائفة، أو قطعة، وما أشبه ذلك.

وقسما النفي: إدخال حروف النفي على كلا هذين القسمين.

وهذه الأسماء التي تعطي العموم المتيقن، أو التبعيض المتيقن هي المسمّاة أسواراً، لأنها كالسور المحيط بما في دائرته، أو سائر شكله، ومن هذه - أعني ذوات الأسوار - يقوم البرهان الصحيح - على ما يأتي بعد هذا، إن شاء الله؛ عزّ وجلّ -، وبها يقع الإلزام الذي به تبين الحقائق؛ كقولك: (كلُّ) إنسانٍ حيٍّ، أو جميع النَّاسِ أحياء، أو لا واحدٌ من النَّاسِ نَهَاق، أو لا واحدٌ^(١) من النَّاسِ صَهَّال. أو قولك: بعض النَّاسِ كاتب، أو طائفة من المسلمين^(٢) أطباء، وما أشبه ذلك. (وكقولك - في النفي -: لا بعض النَّاسِ حجر، وما أشبه ذلك).

وأما المَهْمَلَة: فهي التي لا يكون عليها شيء من الأسوار - التي ذكرنا - وقد تنوب في اللغة العربية - المهملة مكان ذوات الأسوار، وذلك أنها لفظة تقع على الجنس أو النوع؛ كقولك: الحيّ حَسَّاسٌ. أو كقولك: الإنسانُ حيٌّ. فإنَّ هذه لفظة إذا لم تُعْنِ بها واحداً بعينه فلا فرق بين قولك: الإنسانُ حيٌّ. وبين قولك: كلُّ إنسانٍ حيٌّ. والحقيقة في ذلك عند قوّة البحث أن تتأمّل القضية المهملة فتتظر في محمولها، فإن لم يمكن إلا أن يكونَ عاماً^(٣) فالموضوع كُلِّي، وإن لم يمكن أن يكونَ عاماً فالقضية جُزئية. ومِمَّا يبيّن هذا أنَّك إن لَفَظْتَ بالمهملة فقلت: الإنسانُ حيٌّ ناطقٌ مَيّتٌ، الإنسان ضحّاك. لم ينكر

(١) م: أحد.

(٢) م: من الناس.

(٣) م: فإن كان يمكن أن يكون عاماً.

ذلك أحد، ولو قلت: الإنسان طيبٌ بالفعل، الإنسان حائك بالفعل. (١٩٥)
لأنكر ذلك عليك كلُّ سامع ولكذبوك، لأنَّ الصِّفة جزئية، وكذلك لو
قلت: الأطباء محسنون. لكذبك كل سامع لأنَّ الأطباء عموم،
والمحسنون (هم) بعض الأطباء بلا شك، فلمَّا حملت على المهمل
صفة جزئية أنكرتها النفوس.

واعلم أنَّ السُّورَ الكلِّيَّ لا يجوزُ أن يوضع إلَّا قبل الموضوع، أي قبل
المخبر عنه لا قبل المحمول، وهو الخبر، لأنَّك إذا قلت: كلُّ إنسانٍ حيٌّ.
صدقت، وإذا قلت: الإنسان كلُّ حيٍّ. كذبت؛ وإنَّما يجوز أن تقرنَ (السُّورَ
الكلِّيَّ) بالمحمول إذا كان حدًّا أو (رسمًا)، كقولك: نفس الإنسان كلُّ حيَّة
ناطقة مئة ذات جسدٍ ملون^(١). وإذا قلت: الإنسان كلُّ ضحَّاكٍ. أو إذا كان
السُّور جزئيًّا مثل؛ قولك: الإنسان بعض الحيِّ.

[٤] باب العناصر:

اعلم أنَّ عناصر الأشياء - كلها - أي أقسامها، في الإخبار عنها؛ ثلاثة
أقسام - لا رابع لها -:

إمَّا واجبٌ: وهو الذي قد وُجدَ^(٢) وظَهَرَ، أو ما يكون مِمَّا لا بدَّ من
كونه؛ كطلوع الشمس كلِّ صباحٍ، وما أشبه ذلك. وهذا يسمَّى في الشرائع:
«الفرض واللازم».

وإمَّا ممكنٌ: وهو الذي قد يكون وقد لا يكون، وذلك مثل توقُّعنا
أن تمطر غدًا، وما أشبه ذلك، وهذا يسمَّى في الشرائع: «الحلال
والمباح».

وإمَّا ممتنعٌ: وهو الذي لا سبيل إليه؛ كبقاء الإنسان تحت الماء يومًا
كاملاً، أو عيشه شهرًا بلا أكلٍ، أو مشيه في الهواء بلا حيلة، وما أشبه

(١) م: يقبل اللون.

(٢) س: وجب.

ذلك، وهذه التي إذا ظهرت من إنسان علمنا أنه نبي؛ وهذا القسم يسمى في الشرائع: «الحرام والمحظور».

ثم الممكن ينقسم أقسامًا ثلاثة - لا رابع لها -:

ممكّن قريب: كإمكان وقوع المطر عند تكاثف الغيم في شهر ربيع كانون، وغلبة العدد الكبير من الشُّجْعان العدد اليسير من الجبناء.

ومممكّن بعيد: وهو كانهزام العدد الكثير من الشُّجْعان عند عدد يسير من جبناء، وكحجّام يلي الخلافة، وما أشبه ذلك. (١٩٦)

ومممكّن مخضّر: وهو الذي يستوي طرفاه، وهو كالمرء الواقف إما يمشي وإما يقعد، وما أشبه ذلك.

وكذلك تجدُ هذا القسم المتوسط في الشرائع ينقسم أقسامًا ثلاثة: فمباح مستحب، ومباح مكروه، ومباح مستوي لا ميل له إلى إحدى الجهتين.

(فأما المباح المستحب: فهو الذي إذا فعلته أُجِزَتْ وإذا تركته لم تأثم ولم تؤجر، مثل صلاة ركعتين نافلة تطوعًا.

وأما المباح المكروه: فهو الذي إذا فعلته لم تأثم ولم تؤجر، وإذا تركته أُجِزَتْ؛ وذلك مثل الأكل مثكّنًا ونحوه.

وأما المباح المستوي: فهو الذي [إذا] فعلته أو تركته لم تأثم ولم تؤجر؛ وذلك مثل: صبغك ثيابك أيّ لونٍ شئت، وكركوبك أيّ حمولة شئت، ونحوه).

وقد يأتي اللفظ الذي يعبر به عن الممكن على وجوه، فمنه ما يأتي بلفظ الإيجاب كقولك: ممكن أن يموت هذا المريض. وقد يأتي بلفظ الشك فتقول: هذا المريض إما يموت وإما يعيش، وهذا الرُّمّان إما حلو وإما حامض. وقد يأتي بلفظ التّفي فتقول: هذا المريض لا ممتنع أن يبرأ.

واعلم أنّ كلّ ممكن فإنّك تصفه بالضّدين معًا؛ أحدهما بالقوّة،

والآخر بالفعل، كقولك: القاعد قائم، أي أنه قاعد بالفعل قائم بالإمكان.

واعلم أن الواجب قبل الممكن؛ لأنَّ الواجب هو الموجود، وأمَّا الممكن فلم يأت بَعْدُ، وأمَّا الممتنع فهو باطلٌ لأنَّه لا يكون ولا يَظْهَرُ.

واعلم أنَّ الواجب ينقسم قسمين:

أحدهما: ما كان معلومًا قبل كونه أنه لا بدَّ من كونه، كطلوع الشَّمس غداً، أو ما لم يزل ملازمًا واجبًا مُدَّ وَجِدَ كملازمة التَّأليف للأجسام.

والثَّاني: ما كان قبل وجوبه غيرَ مقطوعٍ على أنه يكون كصِحَّة المريض أو موته.

واعلم أنَّ المُمْتَنِعَ ينقسم أقسامًا أربعة:

أحدها: الممتنع بالإضافة؛ وهو إمَّا في زمانٍ دونَ زمانٍ، أو في مكانٍ (١) دونَ مكانٍ، أو من جوهرٍ دونَ جوهرٍ، أو في حالٍ دونَ حالٍ، كوجوب كون الفيئلة فاشية في الهند وكونها إلى الآن ممتنعة من أن تكون فاشية في أرض الصقالبة، وكوجوب المُزْدَة في خلال استيفاء المرء أربعة عشر عامًا وامتناع اللحية في تلك المدة ووجوبها بعد وجودها، وكوجوب رفع المرء الذي لا وجود بنفسه أو ليس مغمى عليه لرطلٍ (٢) وامتناع حمله ألفَ رطلٍ، وكامتناع الضَّعيف من رفع (٣) خمسَ مئة رطلٍ، ووجوب حمل القويِّ لها، وكإمكان الذَّكِي أن يغوصَّ على المعاني الغامضة ويعمل الشعر الجيد، وامتناع ذلك من الغبيِّ البليد الأبله الطَّبع. فهذا وَجْهٌ.

والثَّاني: الممتنع في العادة قطعًا؛ وهو متشكِّلٌ في حسِّ النَّفس وتخيُّلها لو كان كيف كان يكون، كانهقلاب الجماد حيوانًا، واختراع الأجسام دون تولُّدٍ، ونطق الجماد، وهذا القسم به تصحُّ نبوة النَّبيِّ، إذا ظهرت منه ولا سبيل إليها لغيره.

(١) لرطل: هي قراءة وأصل س، وفي هامش س: أرطالاً يسيرة.

(٢) من رفع: لم ترد في س، وجاء بدله: وكامتناع حمل الضعيف خمسَ مئة... إلخ.

والثالث: الممتنع في العقل؛ ككون المرء قائماً قاعداً في حالٍ واحدةٍ، وككون الجسم في مكانين، (وكانقلاب الذي لم يزل مُحدّثاً، أو المحدث لم يزل؛ أو وجود أشياء كثيرة لم تزل)، وهذا بالجملة هو كلُّ ما ضاذاً الأوائل المعلومة بأوّل العقل، وهذا ما لا سبيل إلى وجوده أصلاً، ولا يفعله الخالق أبداً، ولا يكون ذلك أصلاً، وفيه فسادٌ بنية العالم، وانخراص رتب العقول التي هي أسباب معرفة الحقائق: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَتِهِ﴾ [الأنعام: ١١٥].

والرابع: الممتنع المطلق؛ مثل كلِّ سؤالٍ أوجب على ذات الباري - تعالى - تغييراً، فهذا هو الممتنع /لِعَيْنِهِ/ الذي ينقضُّ بعضه بعضاً، ويفسد (١١٨) أوله آخره (١)، وهذا مثل سؤال من يسأل هل يقدر الله - تعالى - أن يخلق مثله، ونحو هذا، فاعلمه (لأنه لا يحدّث أولاً على الإطلاق).

واعلم أنه لا قسم لقضايا العالم غير ما ذكرنا أصلاً.

وقد يأتي - أيضاً - اللفظ الذي يعبر به عن الواجب بلفظ النفي ولفظ الإيجاب، وقد يأتي اللفظ الذي يعبر به عن الممتنع بلفظ النفي، وقد يأتي (أيضاً) بلفظ الإيجاب، ولا سبيل إلى أن يأتي بلفظ شك؛ فتقول: واجب أن تطلع الشمس غداً، (وممتنع أن لا تطلع غداً)، وتقول: واجب أن لا يوجد في النار برد، (وممتنع أن يوجد في النار برد).

وقد قال قوم: إنَّ العناصر اثنان؛ وهما: واجب وممتنع فقط. قالوا: ولا ممكن - البتة -، لأنَّ الشيء الذي تسمونه «ممكنًا» هو قبل وجوده ممتنع، وهو بعد وجوده واجب، فلا ثالث. قالوا: وما غاب عنا فيما أنه في علم الله - تعالى - يكون، وإما أنه لا يكون، فإن كان الله - عزَّ وجلَّ - قد علم أنه سيكون، فهو الآن واجب أن يكون، وإن كان - تعالى - علم أنه لا يكون فهو الآن ممتنع أن يكون.

ونحن نقول: إنَّ هذا حكم فاسد.

(١) م: آخره أوله.

أما حجتهم الأولى من أن الشيء قبل كونه مُمتنعٌ؛ فخطأ، بل في القوة وفي الظنُّ ربُّما (قد) كان وربُّما لم يكن. وأما احتجاجهم بعلم الله - تعالى - فإنَّ الله - تعالى - قد أمر ونهى، فلو لم يكن الشيء الذي أمر به - تعالى - متوهِّماً كونه من^(١) الأمور به لم يكن للأمر معنى، فالمتوهِّم كونه هو الممكن، وأفعال المختارين قبل كونها داخلة في قسم الممكن^(٢)، بخلاف أفعال الطبيعة.

ثم نقول: إنَّ الحسَّ والعقل قد ثَبَّتَ فيهما أنَّ بَيْنَ مشي القاعد^(١٩٩) الصَّحيح الجوارح والجسم الغير ممنوع، وبين مشي المقعد المبطل السَّاقين؛ فرقاً، وهذا فرق بين الممكن والممتنع. وكذلك فيهما أنَّ بين قعود الصَّحيح - الذي ذكرنا - الذي إذا شاء تزكَّه تَزَكَّه، وبين قعود المقعد الذي لو رام جهده تزكَّه لم يقدر؛ فرقاً واضحاً، وهذا فرق بين الممكن والواجب. ويلزِمُ/ ^(٣) مَنْ قال بخلاف قولنا أن لا يتأهَّب للجوع إذا أصابه بأكل الطَّعام؛ لأنَّه إن كان انتهى أجله فواجب أن يموت، وإن كان لم ينته أجله فممتنع أن يموت، وينبغي له أن يقتحم النيران إذ إن كان^(٤) في المغيب أنَّه لا يحترق فممتنع أن يحترق، فيلزم مخالفنا أنَّ تأهُّبه وفكرته وسعيه فيما يدفع به عن نفسه البرد والعطش والأذى كتأهُّبه وفكرته لدفع حركة الفلك أو لمنع الشَّمس من الطُّلوع. ونحن إنَّما نناظر النَّاس حتَّى نردَّهم إلى موجب العقل، أو الحسِّ، أو نلزمهم أن يخرجوا عن رتب العقل، وإلى مكابرة الحسِّ، فإذا خرجوا إلى ما ذكرنا فقد كفونا التَّعب معهم، ولزمننا الإعراض عنهم، وتركهم يتمنَّون الأضاليل، ويفرحون بالأباطيل؛ كالسُّكاري والصُّبيان المغرورين بأحوالهم، المسرورين بأفعالهم، ونشتغل بما يلزمننا من تبیین الحقائق لطلابها، فإنَّما نتكلَّم مع الثُّفوس العاقلة المميَّزة، لا مع الألسنة فقط، ولا مع الثُّفوس السَّخيفة.

(١) س: في.

(٢) م: قسم حد الممكن.

(٣) ما بين الخطئين المائلين من (م)، وورَدَ في (س) هكذا: (وهذا فرق بين الممكن والممتنع. والواجب أن نلزم).

(٤) س: إذا كان.

[٥] باب الكلام في الإيجاب والسلب - وهو النفي - ومراتبه ووجوهه:

النفي المفيد معنى، والذي تنفي به ما أوجب خصمك؛ إنما حكمه أن يكون للمحمول لا للموضوع، لأنك تثبت الاسم ثم توجب له صفة أو تنفيها عنه. ولو نفيت الموضوع - وهو الاسم المخبر عنه - لكنك لم تحصل معنى تخبر عنه؛ كقولك: لا زيد منطلق. لأن ظاهر هذا اللفظ نفي زيد ونفي الانطلاق معه. والأوائل يسمون مثل هذا: «قضية غير محصلة»، وإنما الصواب أن تقول: زيد غير منطلق، أو ليس منطلقاً. فتكون قد أثبتت زيدا ونفيت عنه الانطلاق. والأوائل يسمون هذه: «قضية مسلوقة» و «متغيرة في المحمول» لأنك غيرتها عن الإيجاب. فتحفظ في هذا المكان، فأقل ما في ذلك أن تجيب على أحد وجهي الكلام اللذين هما إما نفي المخبر عنه جملة، وإما نفي الصفة عنه، فتكون مجيباً قبل تحقيق السؤال وتصحيحه، فيلزمك نقص الفهم والجور في الحكم.

وإذا أردت نفي ما أوجب خصمك نفياً تاماً صحيحاً فلا بد لك من أنك إنما تريد نقض بعضه أو نقض كله، فإن أردت نقض بعضه فبين ذلك، وإن أردت نقض كله فلا بد من أن يجمع كلامك ثمانية شروط، وإلا فليس نقضاً تاماً:

أحدها^(١): أن يكون الموضوع فيما أوجب هو وفيما نفيت أنت واحداً، فإن كانا اثنين وقع الشغب، وذلك مثل قول القائل: الموجود محدث. فيقول الآخر: الموجود ليس محدثاً. فهذا فساد في بنية الكلام، وليس أحد الكلامين نقضاً للآخر، لأن الباري - عز وجل - موجود، وليس محدثاً، والعالم موجود وهو محدث، ونحو ذلك عرض لأصحابنا من أهل السنة والمعتزلة فإنهم أكثروا التنازع والخوض حتى كفر بعضهم بعضاً، فقالت المعتزلة: القرآن مخلوق. / وهم يعنون العبارة المسموعة، وقال أصحابنا: القرآن لا مخلوق. / وهم يعنون علم الباري - عز وجل^(٢) -.

(١) م: وهي. ثم حذف العد واستعمل لفظة: «ومنها».

(٢) وقع المصنف - رحمه الله - في خطأ كبير في تصوير حقيقة الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة. فالمعتزلة: لا يقصدون بذلك صوت القاري، بل ينكرون أن يقوم =

والثاني: أن يكون المحمول الذي أوجب أحدهما هو المحمول الذي نفى الآخر لا غيره أصلاً، وذلك مثل قائل قال: زيد عالم. فقال مخالفه: زيد ليس بعالم. فإن عنى أحدهما عالمًا بالنحو، وعننى الآخر عالمًا بالفقه لم تتناقض قضيتاهما.

والثالث: أن يكون الجزء الذي فيه استقر الحكم من الموضوع واحداً في كلتا القضيتين لا غيره؛ كقائل قال: زيد أسود. يريد أسود الشعر، فيقول الآخر: زيد ليس بأسود. يريد اللون أو العين.

والرابع: أن يكون الجزء من المحمول في القضيتين واحداً لا متغيراً؛ كقائل قال: زيد ضعيف. فيقول الآخر: زيد ليس بضعيف. يريد أحدهما ضعف الجسم بالبنية الكلية، والآخر نفى ضعف الجسم بالمرض الذي هو جزء من أجزاء الضعف.

والخامس: أن يكون الزمان الذي أثبت فيه أحدهما ما أثبت هو الزمان

= بذات الله كلام، ويزعمون أن الله يخلق كلامه في غيره من المخلوقات؛ كالشجر، والهواء. وأهل السنة لا يقولون بأن القرآن هو علم الله، بل (العلم) صفة من صفات الله تعالى غير (الكلام) وهذا كما أنه من صفات الذات، فكذلك هو من صفات الفعل، قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -: «ومذهب سلف الأمة وأئمتها من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وسائر أئمة المسلمين كالأئمة الأربعة وغيرهم، ما دل عليه الكتاب والسنة، وهو الذي يوافق الأدلة العقلية الصريحة: أن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق، منه بدأ، وإليه يعود، فهو المتكلم بالقرآن والتوراة والإنجيل وغير ذلك من كلامه، ليس ذلك مخلوقاً منفصلاً عنه، وهو - سبحانه - يتكلم بمشيئته وقدرته، فكلامه قائم بذاته، ليس مخلوقاً بائناً عنه، وهو يتكلم بمشيئته وقدرته، لم يقل أحد من سلف الأمة: إن كلام الله مخلوق بائن عنه. ولا قال أحد منهم: إن القرآن أو التوراة أو الإنجيل لازمة لذاته أزلاً وأبداً، وهو لا يقدر أن يتكلم بمشيئته وقدرته. ولا قالوا: إن نفس ندائه لموسى، أو نفس الكلمة المعينة قديمة أزلية. بل قالوا: لم يزل الله متكلمًا إذا شاء، فكلامه قديم؛ بمعنى: أنه لم يزل متكلمًا إذا شاء» (مجموع الفتاوى: ٣٧/١٢). وانظر: «شرح العقيدة الطحاوية» ١٧٢/١ - ٢٠٦ للعلامة ابن أبي العز الحنفى - رحمه الله -.

(٢٠١) الذي نَفَى فيه الآخرُ ما أثبت هذا لا غيره؛ كقائل قال: زيدٌ كاتب. أي قد كتب (ويكتب)، فيقول (الآخر): زيدٌ ليس كاتبًا. أي ليس الآن يكتب.

والسَّادس: أن تكون الحال التي أثبتَ فيها أحدهما ما أثبت، هي الحال التي نَفَى فيها الآخر ما أثبت هذا لا غيرها، كقائل قال: الطُّفل فارس. يريدُ الإمكان والاحتمال في البنية^(١)، فيقول الآخر: الطُّفل ليس بفارس. يريد بالفعل في حال الطُّفولة.

والسَّابع: أن تكون إضافة الشيء الذي أثبت هو وإضافة الشيء الذي نَفَى خصمه إلى شيء واحد لا إلى شيئين، كقائل قال: زيد عبد. فيقول الآخر: زيد ليس عبدًا. يريد أحدهما لله - عزَّ وجلَّ -، ويريد الآخر نَفَى أنَّه مُتَمَلِّكٌ لإنسانٍ، ونحو قولك: السَّيف يقطع. فيقول خصمك: السَّيف ليس يقطع. أردت اللَّحْمَ، وأرادَ الحجارة.

والثَّامن: أن تكون القضيتان مستويتين في الجوهر أو في العرض، لا مختلفتين، كقائل قال: زيد ينتقل. فقال خصمه: زيد لا ينتقل. وهما يخبران جميعًا عن رجلٍ قاعدٍ في سفينة تسير، فهو ينتقل بالعرض، أي بنقل السفينة إياه، وهو غير متنقل بذاته بل هو ساكن.

وبالجملة ففتشَ كلامَ خصمك فإن كان في كلامك الذي تريد إيجابه أو نفيه معنًى يخالف ما حكم هو فيه بإيجاب أو بنفي فبينه ولا تخالف شيئًا من معانيه إلا بحرف النَّفي فقط، وإلا كُنْتَ شُعْبِيًّا معنًى^(٢) أو جاهلاً. فهذه شروط النَّقيض.

والنَّفي الكُلِّي - وهو نفيك الصِّفة عن جميع النَّوع، أو (نفيك جميع الصِّفة) عن بعض النَّوع - تنطق به بلفظٍ يشبه في ظاهره الجزئي لأنك إذا أردت النَّفي الكُلِّي، وهو العام، قلت: ليس واحدٌ من النَّاس صهلاً، أو

(١) م: واحتمال البنية.

(٢) م: معيًّا.

ليسَ أحدٌ من النَّاسِ صَهْلًا، وليس واحد من الخيل ناطقًا، وليس شيء من (٢٠٢) النُّطُق في هذا الفرس .

والنَّقْي الجزئي - وهو نفيك الصِّفة عن بعض النُّوع لا عن كُله - تنطق به بلفظ جزئيّ و بلفظ كليّ (لأنَّكَ تقول: [ليس] بعضُ النَّاسِ كاتبًا)^(١).

ومعنى هذين اللَّفظين واحد لا اختلاف فيه، أحدهما: ظاهره العموم .
والثَّاني: ظاهره الخصوص .

والإيجاب الكلِّي - وهو إثباتك الصِّفة لجميع النُّوع -: لا يكون إلَّا بلفظ كليّ إمَّا بسور - كما قدَّمنا -، وإمَّا مهمل يقصد به العموم؛ كقولك: كلُّ إنسانٍ حيٌّ. أو كقولك: جميع النَّاسِ أحياء. أو تقول: الإنسان حيٌّ. وأنت لا تريد شخصًا واحدًا بعينه، أو تقول: النَّاسِ أحياء. وأنت لا تريد بعضًا منهم .

والإيجاب الجزئيّ - وهو إثباتك الصِّفة لبعض النُّوع -: لا يكون أصلًا إلَّا بلفظ جزئيّ؛ كقولك: بعض النَّاسِ كُتَّاب. فافهم هذه الرُّتب وتثبت فيها.

وقد قال بعض المتقدِّمين: إنَّ القائل إذا أتى بقضيَّةٍ مهملةٍ فقال: «(إنَّ) الإنسان كاتب»: إنَّ الأسبق إلى النَّفس أنَّ مراده بذلك بعض النُّوع لا كُله. وأمَّا نحن فنقول: إنَّ هذا القول غير صحيح، وإنَّ هذه المهملات - يعني الألفاظ التي تأتي في اللُّغة مرَّةً للنُّوع كُله، ومرَّةً للشَّخص الواحد، ومرَّةً لجماعة من النُّوع -، فإنَّها إن لم يبيِّن المتكلِّم بها أنَّه أراد شخصًا واحدًا من النُّوع، أو بعض النُّوع دون بعض، أو لم يقم على ذلك برهان ضروريّ، أو مقبول، أو متَّفَق عليه من الخصمين؛ فلا يجوز أن تحمل إلَّا على^(٢) عموم النُّوع - كُله - لأنَّ الألفاظ إنَّما وُضِعَتْ للإفهام لا للتُّلبيس .

(١) ما بين القوسين من (س)، ولم يرد في (م)، وفي العبارة نقصٌ لم تسعف النسختان في استكمالهما .

(٢) هكذا وردت في م: (إلَّا على)، وسقط في (س) حرف الاستثناء: (إلَّا)؛ واعتمده (ع)، والصواب إثباته .

وكلّ لفظة فمعبرة عن معانيها ومقتضية لكلّ ما يفهم منها، ولا يجوز أن يكلف المخاطب فهم بعض ما تقتضيه اللفظة^(١) دون بعض، إذ ليس ذلك في قوّة الطّبيعة البتّة، بل هذا من الممتنع الذي لا سبيل إليه ومن باب التّكهن، إلّا باتّفاق منهما أو ببيان زائد، وإلّا فهي سفسطة وشعّب وتطويل بما لا يفيد ولا يحقّق معنى.

(٢٠٣) وسمّى بعض المتقدّمين قول القائل: كلّ إنسان حيّ. وقول المخالف له: ليس^(٢) كلّ إنسان حيّاً؛ «ضدّاً»، وسمّى قول القائل: كلّ إنسان حيّ، وقول الآخر: لا / بلّ / بعض النّاس حيّ؛ «نقيضاً». وذكر أنّ النّقيض أشدّ مباينة من الضّدّ، واحتجّ بأنّ قال إنّ القضيتين الأوليين اللّتين سمّيناهما: «ضدّاً» كلّتاها كلّية، الواحدة موجبة والأخرى نافية، والقضيتان الأخريان اللّتان سمّيناهما «نقيضاً»، الواحدة كلّية والثّانية جزئية، والواحدة موجبة والثّانية نافية، فإنّما اختلفت الأوليان^(٣) في جهة واحدة وهي الكيفيّة فقط أي في الإيجاب والنّفي، وهما متّفقتان في الكميّة أي أنّ كلّيتهما كلّية، واختلفت الأخريان في جهتين: إحداهما الكيفيّة، أي الإيجاب والنّفي كاختلاف قضيتيّ الضّدّ، والثّانية الكميّة، وهي أنّ الواحدة كلّية والثّانية جزئية. قال: فما اختلف من جهتين أشدّ تبايناً ممّا اختلف من جهة واحدة.

ونحن نقول: إنّ هذا خطأ، وإنّ هذا القائل إنّما راعى ظاهر اللفظ دون حقيقة المعنى، وإنّ قضاء هذا القائل وإنّ كان صادقاً في عدد وجوه الاختلاف، فهو قضاء كاذب في شدّة الاختلاف، ولو (كان) قال مكان «أشدّ»: «أكثر» لكان حقّاً. بل نقول: إنّ الّتي تسمّى «ضدّاً»، ونحن نسّمّيها: «نفيّاً عامّاً» إن^(٤) شئت، أو: «نقيضاً عامّاً»، أشدّ تبايناً من الأخرى

(١) س: يقتضيه اللفظ.

(٢) له: سقطت من س. ليس: لا في م.

(٣) س: اختلف الأولتان.

(٤) س: أو إن شئت. ونقلت «أو» إلى ما بعد الفعل، وهو أصوب، كما في م.

التي نسميها: «نقيضًا خاصًا»، أو إن شئت: «نفيًا خاصًا» لأنَّ قائل الأولى نفى جميع ما أوجبه الآخر وكذَّبه في كلِّ ما حكى، ولم يدعْ معنى من معاني قضيته إلا وخالفه فيها وبأينته في جميعها. وأمَّا الثانية فإنَّ قائلها إنما نفى بعض ما أوجبه^(١) الآخر، وأمسك عن سائر القضية فلم ينفيها ولا أوجبها، ولا خالفه فيها ولا وافقه، وإنما بأينته في بعض قضيته لا في كلها، والمباين في الجميع أشدَّ خلافًا من المباين في البعض.

وإذا أتاك خصمك بمقدمة مهمة فقرَّر معه معناها: العموم^(٢) أراد^(٣) أم^(٣) الخصوص، أي على الكلِّ يحملها أم^(٣) على بعض ما يقتضيه اللفظ الذي تكلم به، وتحقِّق من إهمال هذا الباب.

وإذا قضيت قضية فنفاها خصمك فتأمل فإن كان ما أوجبته ونفى هو من ذوات الوسائط فحقَّق عليه في أن يبين ما أراد؛ كقولك: زيد أبيض. فيقول هو: ليس زيد بأبيض. فإنه لا يلزمه بهذا القول أن يكون زيد أسود، ولعله أراد أنه أحمر أو أصفر. ومثال هذا في الشرائع أن تقول: أمر كذا حرام. فيقول خصمك: ليس بحرام. أو تقول: أمر كذا واجب. فيقول خصمك: ليس بواجب. فإنه في قوله: «ليس بحرام» ليس يلزمه أنه واجب، ولا في قوله: «(إنه) ليس واجبًا» أنه حرام، بل لعله أراد أنه مباح فقط.

وأما غير ذوات الوسائط فلا تبالِ عن هذا؛ لأنَّك إن قلت: زيد حيٌّ. فقال خصمك: هو غير حيٍّ. فقد أوجب أنه ميتٌ ضرورةً، ولا واسطة^(٤) هاهنا، وقد لزمه القول بموته^(٥) فانظر أنه قد يكون معنى النفي بلفظ الإيجاب إلا أن ذلك ليس شرطًا عامًا تثقُّ النفس به، بل هو في مكانٍ دون

(١) س: أوجب.

(٢) زاد في هامش س: «هل» قبل لفظة: «العموم».

(٣) س: أو.

(٤) م: وسط.

(٥) س: وقد لزمه الموت بقوله.

مكان، لأنك تقول: فلان مَيّت. فيقول خصمك: فلان يكتب أو فلان حيّ. فهذا معنى صحيح في نفي الموت ولكن لا تثق بهذا؛ فإنك إذا قلت: فلان متّكىء. فيقول خصمك: فلان جالس. فقد تكونان معًا كاذبين بأن يكون المخبر عنه قائمًا. وحقيقة النفي هو ما صدّق أحدهما وكذب الآخر، فإذا أردت حقيقة النفي ورفع الإشكال فلا بدّ من أحد حروف النفي - التي قدّمنا ذكرها - فتأمّن (من) الغلط، ولهذا قال المتقدمون: إنّ لكلّ موجبة سالبة واحدة، ولكلّ سالبة موجبة واحدة. أي أنّ ذلك لا يكون إلّا بإدخال حرف النفي فقط، /والله أعلم بالصواب/.

(٢٠٠) [٦] باب اقتسام القضايا الصدق والكذب:

وإذ قد ذكرنا أنّ عناصر الأخبار ثلاثة - أي أقسامها^(١) ثلاثة - وهي: واجب، أو ممكن، أو ممتنع؛ فلنذكر - إن شاء الله عزّ وجلّ بتوفيقه لنا - وجوه اقتسام^(٢) القضايا الموجبات والتوافي للصدق والكذب في هذه الأقسام الثلاثة فنقول - وبالله تعالى نتأيد -:

إنّ النفي العام والإيجاب العام يقتسمان الصدق والكذب ضرورةً في عنصر الوجوب، فالموجبة أبدًا صادقة حقّ، والتأفية أبدًا كاذبة باطل؛ مثل قولك: كلّ إنسان حيّ. فهذا حقّ ونفيه كذب، إذا قلت: ولا واحد من الناس حيّ. فهذا أمر لا يخونك أبدًا، فاضبطه.

وكذلك - أيضًا - في عنصر الإمكان؛ فإنّ قولك: كلّ إنسان كاتب. إذا عنيت بالقوّة، وأما إذا عنيت بالفعل فالقضيّتان العامتان الموجبة والتأفية كاذبتان فيه أبدًا؛ كقولك: كلّ إنسان كاتب. أي: مُحسِنٌ للكتابة، أو قولك: ولا أحدٌ من الناس كاتب. فكلتاها كذب.

وأما في عنصر الامتناع فالتأفية أبدًا صادقة، والموجبة أبدًا كاذبة،

(١) س: انقسامها.

(٢) اقتسام: أقسام في س (في العنوان وأكثر الفصل، وهو خطأ).

كقولك: كلُّ إنسانٍ نَهَاقٌ. فهذا كذب، وإذا قلت: ليس أحد من النَّاسِ نَهَاقًا. فهذا صدق.

ثُمَّ لنتكلَّم على النَّفي الخاصِّ والإيجاب الخاصِّ - إن شاء الله تعالى - فنقول - وبالله تعالى نتأيد :-

إنَّ قَضِيَّتِي النَّفي الخاصِّ والإيجاب الخاصِّ في عنصر الوجوب يقتسمان الصُّدُق والكذبَ ضرورةً؛ لأنَّك تقول: بعض النَّاسِ حيٌّ. فذلك حقٌّ، ونفيه: لا بعض النَّاسِ حيٌّ؛ كذبٌ.

وأما في عنصر الامتناع فإنَّهما - أيضًا - يقتسمان الصُّدُق والكذب: فإنَّ قولك: بعض النَّاسِ حَجَرٌ؛ كذب، ونفيه: بعض النَّاسِ لا حَجَرٌ؛ صدق، فتصدق النَّافية أبدًا في هذا القسم وتكذب الموجبة أبدًا فيه.

وأما في عنصر الإمكان فكلتاها^(١) صادقة ضرورةً، وذلك قولك: بعض النَّاسِ كاتِبٌ - تريد بالفعل - حقٌّ، ونفيه: بعض النَّاسِ لا كاتبٌ - تريد (٢٠٦) بالفعل - حقٌّ.

ثُمَّ لنتكلَّم على الإيجاب العامِّ والنَّفي الخاصِّ، فنقول - وبالله تعالى نتأيد :-

إنَّ قَضِيَّتِي الإيجاب العامِّ والنَّفي الخاصِّ في عنصر الإيجاب يقتسمان الصُّدُق والكذبَ ضرورةً، فإنَّ قولك: كلُّ النَّاسِ حيٌّ. صدق، ونفيه: لا كلُّ النَّاسِ حيٌّ، أو لا بعض النَّاسِ حيٌّ؛ كذب، فتصدق الموجبة أبدًا وتكذب النَّافية.

وأما في عنصر الإمكان فإنَّهما - أيضًا - يقتسمان الصُّدُق والكذب، فإنَّ قولك: كلُّ النَّاسِ كاتِبٌ - تريد بالفعل - كذب، ونفيه: لا كلُّ النَّاسِ كاتِبٌ؛ (أو لا بعض النَّاسِ كاتِبٌ) - تريد بالفعل - صدق، فتكذب الموجبة وتصدق النَّافية.

(١) س: فكلاهما.

وأما في عنصر الامتناع فإنهما - أيضًا - يقتسمان الصدق والكذب ضرورةً، كقولك: كلُّ إنسانٍ نَهَّاقٌ. كذبٌ، ونفيه: لا كلُّ النَّاسِ نَهَّاقٌ، أو لا بعض النَّاسِ نَهَّاقٌ؛ صدق، فتكذب الموجبة وتصدق النَّافية.

ثم لتتكلَّم على الإيجاب الخاصِّ والنَّفي العامِّ، فنقول - وبالله تعالى نتأَيَّد -:

إنَّ قضيتي الإيجاب الخاصِّ والنَّفي العامِّ في عنصر الوجوب يقتسمان الصدق والكذب ضرورةً؛ فإنَّ قولك: بعض النَّاسِ حيٌّ. حقٌّ، ونفيه: ليس واحد من النَّاسِ حيًّا؛ كذب، فتصدق الموجبة وتكذب النَّافية.

وأما في عنصر الإمكان فكذلك - أيضًا - لأنَّ قولك: بعض النَّاسِ كاتب. حقٌّ، ونفيه: لا واحد من النَّاسِ كاتب؛ كذب، فتصدق الموجبة وتكذب النَّافية.

وأما في عنصر الامتناع فكذلك - أيضًا - لأنَّ قولك: بعض النَّاسِ حجر. كذبٌ، ونفيه: لا واحد من النَّاسِ حجر؛ صدق، فتصدق النَّافية وتكذب الموجبة.

فتدبَّر هذه القسمة فإنَّك ترى رتبةً حسنةً لا تخونك أبدًا، فاضبط: أنَّا عينا بقولنا - فيما تقدَّم لنا -: «عامٌّ» أنَّه الَّذي تسمِّيه الأوائل: «كليًّا»، والَّذي قلنا فيه: «خاصٌّ» فهو الَّذي تسمِّيه الأوائل: «جزئيًّا».

واعلم أنَّ العموم في النَّفي والإيجاب في عنصر الإمكان / كاذبان أبدًا، وأنَّ الخصوص في النَّفي والإيجاب في عنصر الإمكان / صادقان أبدًا.

واعلم أنَّ الموجبة العامَّة في عنصر الوجوب؛ صادقةٌ أبدًا. (٢٠٧)

واعلم أنَّ النَّافية العامَّة في عنصر الوجوب؛ كاذبةٌ أبدًا.

واعلم أنَّ الموجبة الخاصَّة في عنصر الوجوب؛ صادقةٌ أبدًا.

واعلم أنَّ النَّافية الخاصَّة في عنصر الوجوب؛ كاذبةٌ أبدًا.

واعلم أنَّ الموجبة العامَّة في عنصر الإمكان؛ كاذبةٌ أبدًا.

واعلم أن الثأفة العامة في عنصر الإمكان؛ كاذبة أبدًا.
 واعلم أن الموجبة الخاصة في عنصر الإمكان؛ صادقة أبدًا.
 واعلم أن الثأفة الخاصة في عنصر الإمكان؛ صادقة أبدًا.
 واعلم أن الموجبة العامة في عنصر الامتناع؛ كاذبة أبدًا.
 واعلم أن الثأفة العامة في عنصر الامتناع؛ صادقة أبدًا.
 واعلم أن الموجبة الخاصة في عنصر الامتناع؛ كاذبة أبدًا.
 واعلم أن الثأفة الخاصة في عنصر الامتناع صادقة أبدًا.

واندرج لنا - فيما ذكرنا آنفاً - أمر غلط فيه جماعة من الناس فعظم فيه خطؤهم وفحش جداً. وذلك أنهم قدروا أن القائل: ليس بعض الناس نهافاً. أنه قد أوجب لسائرهم التهيق، فظنوها قضية كاذبة، وهذا كذب منهم، وظن فاسد رديء باطل، يُنتج لهم نتائج عظيمة الفحش، لأنه لم يخبر عن سائرهم بخبر أصلاً لا بأنهم ينهقون، ولا بأنهم لا ينهقون، ولا ندري لو أخبر أكان يخبر بكذب أو بصدق حتى يخبر، فندري - حينئذٍ - صفة خبره، لكنه الآن قد صدق في نفيه التهيق عن بعضهم صدقاً صحيحاً متيقناً، وسكت عن سائرهم، وليس يلزم من أخبر عن بعض النوع بخبر يعمه ويعم سائر نوعه أن يخبر ولا بد عن سائر النوع إلا إن شاء أن يخبر، والسكوت ليس كلاماً؛ ومن سكت فلم يتكلم. ولا يقضى على أحد بسكوته وأنه قضى قضاء لا يعلم إلا بالكلام إلا حيث أمضت الشريعة القضاء به فيما صار خارجاً بالأمر عن المعهود المعلوم فقط، وليس ذلك إلا في موضعين فقط لا ثالث لهما:

أحدهما: إقرار الرسول - عليه الصلاة والسلام - على ما رأى^(١).

(١) وهذا يسمى بالسنة التقريرية، وصورتها: أن يسكت النبي ﷺ عن إنكار قول أو فعل، قيل أو فعل بين يديه أو في عصره، وعلم به؛ فذلك منزّل فعله في كونه مباحاً، إذ لا يقر ﷺ على باطل. راجع: «البحر المحيط» للزركشي ٥٤/٦ - ٦٢.

والثاني: صمات البكر^(١).

ومن تكلم فلم يسكت، ألا ترى أن من قال: نفس زيد حيّة ناطقة ميتة. فهو صادق، فلو كان ظن هذا الظان الذي أبطلنا غلطه حقاً لكان القائل: نفس زيد حيّة ناطقة ميتة؛ كاذباً، لأنه على حكم هؤلاء الجهال كان يكون موجباً لسائر أنفس الناس غير^(٢) ما أخبر به عن نفس زيد، وهذا ما لا يظنه ذو عقل؛ ولو كان هذا لكانت القضايا المخصوصة - كلها - كواذب، أي أن كل خبر عن شخص بعينه كان يكون كاذباً، إذ ينطوي فيه عندهم أن سائر نوعه بخلاف ذلك، فلما كان هذا مكابرة للحسّ صَحَّ ما قلنا أولاً من أن المخبر بأن بعض الناس ليس حماراً صادق، ولم يكن النفي لما هو منفي أولى بالصدق فيه من الإيجاب لما هو موجب، ولم يلزمه أن^(٣) يظن به أنه أوجب الحماريّة لسائر من سكت عنه من باقي النوع، لكن سائر النوع موقوف على ما هو عليه، أي له من الحكم ما قد وجب بعد له بغير هذه القضية التي قضيت على بعضه. وهذا الذي غلط فيه كثير ممن تكلم في علوم الشريعة وسمّوه بدليل الخطأ، وقضوا به القضايا الفاسدة^(٤).

وكذلك من أخبر بممكن فقال: بعض الناس كاتب، أو ليس زيد كاتباً. فليس فيه أن سائر الناس لا كتّاب، ولا أن من عدا زيذا كاتب، ولا يوجب قوله ما ذكرنا شيئاً ممّا سكت عنه أصلاً، وإنما يؤخذ حكم سائرهم من دلائل آخر وقضايا غير هذه، ولو كان ما ظنه هؤلاء المغفلون لوجب

(١) كما في حديث عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «البكر تُستأذن». قلت: إن البكر تستحي! قال: «إذنّها صماتها».

أخرجه البخاري (٦٩٧١)، ومسلم (١٤٢٠). وراجع المسألة في «المحلى بالآثار» ٤٧١/٩ (١٨٣٥).

(٢) س: على.

(٣) م: أنه.

(٤) أفرد المصنّف لمسألة (دليل الخطأ) الباب السابع والثلاثين من «الإحكام في أصول الأحكام»، وكتب عنه أغلب من بحث الفقه وأصوله عند ابن حزم.

ضرورة أن قول القائل: ليس زيد كاتباً^(١). كذبٌ، إذ ذلك يوجب - على حكم هؤلاء - أن جميع الناس حاشاه كُتّاب. فلمّا كان كلا الأمرين باطلاً؛ بطل الحكم لجميع ما ذكره^(٢)، ولما صدق القائل: ليس زيد كاتباً. والقائل: عمرو كاتب. والقائل: خالد حيّ. والقائل: ليس عبد الله حجراً. ولم يوجب كل ذلك حكماً على غير مَنْ ذُكرَ لا بموافقة ولا بمخالفة؛ صحّ ما قلناه من أن القضية إنما تعطيك مفهومها خاصّة وأن ما عداها موقوف على دليله، وبطل - أيضاً - قول من قال: إن ما عداها خارج عن حكمها. وبطل - أيضاً - قول من قال: إن ما عداها داخل في حكمها. وبالله - تعالى - التوفيق.

ولا يظنّ ظانّ أن هذا نقض لما قلنا في كُتُبنا في أحكام الدين: إن الحكم الذي حكم به الواحد الأوّل - تعالى - على لسان الذي ابتعثه رسولا إلينا في شخص من نوع؛ أنه لازم لجميع ذلك النوع إلا أن يبين أنه خصّ به ذلك الشخص. وقلنا - أيضاً -: إنه غير لازم لغير ذلك النوع - أيضاً -^(١٠٩) أصلاً إلا ببيانٍ واردٍ بأنه فيما^(٣) سواء من الأنواع^(٤). فمن ظنّ في كلامنا هذا الظنّ فقد غاب عن فهم قولنا.

وبيان ذلك: أن عدد الأشخاص غير متناهٍ عندنا - على ما قدّمنا في أوّل هذا الديوان - فلا سبيل إلى عموم كل شخص منها بخطاب يخصّه إذ هم حادثون جيلاً بعد جيل، والرّسول - عليه السّلام - مبعثٌ ليحكم في كل شخص وعلى كل شخص يحدث أبداً إلى انقضاء عالم الاختبار^(٥)، فإذا حكم - عليه السّلام - في شخصٍ بحكمٍ ولم يُعلّمنا أنه خاصٌّ به ولا

(١) س: زيد كاتب.

(٢) م: بكل ما ذكروا.

(٣) م: في.

(٤) «الإحكام في أصول الأحكام» (الباب: ١٢، فصل: ورود الأمر بلفظ خطاب الذكور. وفصل: أمره عليه السلام واحداً هل يكون أمراً للجميع) ٣٤٤/١ - ٣٥٣ ط: دار الكتب العلمية.

(٥) م: الاختيار.

انفرد^(١) به ذلك الشخص بكلام يخضه به؛ كَانَ كحكمه على البعض الذين في عصره، وكانَ ذلك جاريًا - بالمقدمات المقبولة - على كلِّ حادثٍ من الأشخاص أبدًا. ويكفي من بطلان هذا الاعتراض أَنَّهُ لا شيء من كلامه - عليه السَّلام - أتى مفردًا إِلَّا وقد جاء مَعَهُ بيانٌ واضحٌ بأنَّه عامٌّ لمن سوى ذلك الشخص ولما سواه أبدًا. وليسَ هذا مكان الكلام في ذلك، وإنَّما نبَّهنا عليه لئلاَّ يتحيرَ فيه مَنْ صُدِمَ به مَن يَقُولُ بقولنا، وبالله - تعالى - التَّوفيق.

واعلم أَنَّ قولك: كلُّ النَّاسِ حيٌّ. (وقول الذي يناظرُك: بعض النَّاسِ حيٌّ). ليسَ خلافًا لقولك. وكذلك لو قال: زيدٌ حيٌّ. لكن هذا تتالٍ في الإيجاب لأنَّه تلاك فصوصَ بعض قولك، ولم يخالفك في سائرهِ، ولا وافقك، لكنَّه أمسك عنه. وكذلك إذا قلتَ: كلُّ النَّاسِ لا حجر. فقال هو: بعض النَّاسِ لا حجر. فلم يخالفك - أيضًا - لكنَّه تتالٍ في النَّفي أي تتابع. وإنَّما يكون خلافًا إذا قلتَ: كلُّ النَّاسِ أحياء. وقال هو: ولا أحد من النَّاسِ حيٌّ. أو قال: ليس بعض النَّاسِ حيًّا. فهذا خلافٌ؛ أحدهما نفيٌّ عامٌّ، والثاني نفيٌّ خاصٌّ.

وأما القضايا المخصوصة وهي التي يخبر بها عن شخصٍ واحدٍ فإنَّها تقتسم الصِّدق والكذب أبدًا في الواجب والممكن والممتنع:

(٢١٠) أمَّا في الواجب فتصدق الموجبة أبدًا وتكذب النَّافية؛ كقولك: زيدٌ حيٌّ، /زيد/ لا حيٌّ.

وأما في الممتنع فتكذب الموجبة أبدًا وتصدق النَّافية؛ كقولك: زيدٌ حجر، /زيد/ لا حجر.

وأما في الممكن فكيف ما وافق حقيقة الخبر في صفة ذلك الشخص المخبر عنه؛ مثل قولك: زيدٌ طبيب، /زيد/ ليس بطبيب؛ فإنَّ التي توافق صفته تصدق، إمَّا الموجبة وإمَّا النَّافية، والتي تخالف صفته تكذب، إمَّا الموجبة وإمَّا النَّافية.

(١) م: أفرد.

[٧] باب ذكر موضع حروف النّفي:

واعلم أنّه واجب أن تراعي إذا أردت أن تنفي صفة ما؛ أين تَضَع حرف النّفي، فأصل الحكم فيه إذا أردت البيان ورفع الإشكال أن تضع حرف النّفي قبل الخبر لا قبل المخبر عنه، فيقول خصمك: زيدٌ حيٌّ. فتقول: زيدٌ لا حيٌّ.

واعلم أنّ الأوائل إذا وضعوا حرف النّفي قبل الموضوع الذي هو المخبر عنه، كان معه خبراً أو لم يكن معه خبر، فحينئذٍ يسمّونه: «غير محضّل». وإذا وضعوه قبل الموضوع، ووضعوه ثانيةً - أيضاً - قبل المحمول الذي هو الخبر سمّوه أيضاً: «غير محضّل ومتغيّراً». ولو وضعوه قبل المحمول فقط سمّي: «متغيّراً» فقط. وذكروا أنّه قد يقع في المهمل الذي لا سور عليه، وفي المخصوص وهو الإخبار عن شخص واحد؛ وفي ذوات الأسوار. وإذا وضعوه قبل المحمول في القضية ذات السور سمّوه: «مسلوباً»، وإذا وضعوه قبل السور سمّوه: «نقيضاً»، وإذا وضعوه في كلّ موضع من هذه المواضع جمعوا له الأسماء الثلاثة المذكورة.

وكُلّ قضية لم يكن حرف النّفي قبل موضوعها الذي هو المخبر عنه فهي تسمّى: «بسيطة»، نافية كانت أو موجبة، ذات سور كانت أو غير ذات سور، وذلك أنّك إذا قلت: كلّ لا إنسانٍ حجرٌ^(١). فإنّك لم تحصل شيئاً تخبر عنه.

وتأمّل عظيم الغلط الواقع في تسويتك وضع حرف النّفي قبل السور،^(٢١١) ووضع قبل المحمول، فإنّك إذا قلت: لا كلّ إنسانٍ كاتبٌ. صدقت، وكنت إنّما نفيت بذلك الكتابة عن بعض الثّاس على الحقيقة، لا عن كلّهم - على ما قدّمنا من أنّ النّافية الجزئية تظهر بقولٍ كليٍّ وبجزئيٍّ أيضاً -. وتأمل ذلك في قولك: ليس كلّ إنسانٍ كاتباً. فإنّ هذا أبين في اللّغة العربية

(١) وذلك أنك... حجر: هذه عبارة م؛ وموضعها في س: وأنتك إذا قلت لا إنسان حجر.

وأوضح في أنه نفِي جزئي^(١)، وكذلك لو أضمرت اسم «ليس» فقلت: ليس كل إنسان كاتب^(٢). أي ليس الحكم كل إنسان كاتب، فهذه - كلها - نوافي جزئيات، فاضبط ذلك جدًا. وأنت إذا قلت: كل إنسان لا كاتب. فإنك نفيت الكتابة عن الجميع واحدًا واحدًا، فتحفظ من^(٣) مثل هذا، فأيسر ما في ذلك أن يكون خبرك كذبًا، وإن كنت لم تقصده فتضل بذلك من حسن ظنه بك، وهذه حُطَّة خَسَف لا يرضى بها فاضل.

واعلم أنك إنما تنفي ما تُلصِقُ به حرف النفي، فإن ألصقته بالمحمول الذي هو الخبر عن المُخْبِر عنه نفيت المحمول - كله -، وإن ألصقته بالسور فإنما تنفي بعض القضية أو جميعها على حسب صيغة لفظك في اللغة، ألا ترى أنك تقول: ممكن أن يكون زيد أميرًا. فإن جعلت حرف النفي قبل ممكن فقلت: لا ممكن أن يكون زيدًا أميرًا^(٤). فهذا «نقيض»، لأنك نفيت النوع وهو العنصر، يعني أنك نفيت إمكان القضية - كلها -، فإذا جعلت حرف النفي بعد ممكن، وقبل ذكر يكون - الذي هو الزمان - فقلت: ممكن أن لا يكون زيد أميرًا. فهذا «تغيير» لأن الإمكان لم تنفه بل أثبتته، لكن أدخلت فيه نفِي ما أدخل خصمك فيه الإمكان، وتغيّرت المقدمة عن حالها، وهي: كون زيد أميرًا. فإن جعلت حرف النفي بعد العنصر والزمان، أي بعد لفظ الجواز وهو الإمكان، وبعد لفظ الكون وقبل الموضوع الذي هو المخبر عنه؛ فقلت: ممكن أن يكون غير^(٥) زيد أميرًا. فلم تنف عن زيد شيئًا وهذا الذي يسمّى: «غير محضّل»، ويسمّى - أيضًا - «متغيّرًا»، (إذا كانت [غير] بمعنى ليس)، لأنك لم تنف عن شخص بعينه شيئًا ولا نفيت^(٦) - أيضًا - ما أوجب خصمك، ولا أوجبت - أيضًا - لشخص بعينه شيئًا، لكن

(١) س: بجزئي.

(٢) س: كاتبًا.

(٣) م: في.

(٤) م: زيد أميرًا.

(٥) م: لا.

(٦) س: أنفيت.

أخبرت عن غير زيد، وغير زيد لا يتحصّل من هو ولا ما هو، وأبقيت الإمكان والكون بحسبهما مثبتين لا منفيين. وكذلك المقدّمة التي أثبت خصمك؛ لم تنفها أنت، ولا أثبتّها - أيضًا - بل سكّتها عنها جملة فلم تناقضه ولا خالفته. وإن^(١) جعلت حرف النفي بعد النوع، وبعد الزّمان، وبعد الموضوع، وقبل^(٢) المحمول؛ فقلت: ممكن أن يكون زيد لا أميرًا. فهذا سلب، ويسمّى - أيضًا - : «انتقالاً»، لأنك أثبتّ النوع الذي هو الإمكان، والزّمان الذي هو الكون، والموضوع الذي هو المخبر عنه، ونفيت عنه الحمل الذي أثبتّ خصمك فقط، فهذه قضية نافية. وهكذا القول في القضايا المهمة، وفي القضايا المحصورة، ولا فرق في نفي ما تنفي وإيجاب ما توجب. فافهم اختلاف هذه الرّتب فمفعتها في إيراد الحقائق، وتثقيف المعاني، ورفع الإشكال؛ منفعة عظيمة جدًّا، وبالله - تعالى - التّوفيق.

واعلم أنّك إذا أوجبت لمخبر عنه بلفظة: «ذي» شيئًا ما، مثل قولك: ذو مال، أو ذو صفة كذا. فإنّك إذا أردت نفي ذلك عنه لم يكن لك بدٌّ من إبقاء لفظة ذي في نفيك ذلك عن من أوجبه له؛ فتقول: ليس ذا مال.

[٨] بقية الكلام في اقتسام القضايا الصدق والكذب:

واعلم أنّ من القضايا ما تصدق مفردة وتصدق مجموعة، ومنها ما تصدق مفردة وتكذب مجموعة، ومنها ما تكذب مفردة وتكذب مجموعة، ومنها ما تكذب مفردة وتكذب مجموعة.

فأنتي^(٣) تصدق مفردة ومجموعة؛ مثل قولك: الإنسان حيّ، الإنسان ناطق، الإنسان ميّت، الإنسان ضحّاك. فكل ذلك حقّ صدق، فإن قلت: الإنسان حيّ ناطق ميّت ضحّاك. فكل ذلك حقّ صدق.

(١) م: فان.

(٢) س: وبعد.

(٣) س: فالذي.

وأما التي^(١) تصدق مفردةً وتكذب مجموعةً؛ فكعبدٌ مجتهدٌ لنفسه لا لسيده، فقولك فيه: إنه عبدٌ. حقٌ، وقولك فيه: مجتهدٌ. حقٌ، فإن قلت: هذا عبدٌ مجتهدٌ. كذبتَ حتَّى تبين وجه اجتهاده؛ وإنما هذا في الصفتين المحمولتين إذا كانتا مضافتين إلى شيئين مختلفين، فألبستَ بإسقاط ما هي مضافة إليه، وأوهمتَ أن كلتا الصفتين مضافة إلى شيء واحد.

وأما التي تصدق مجموعةً وتكذب مُفترقةً؛ فكرجل قوي النفس ضعيف الجسم، فإنك إن قلت: فلانٌ ضعيفٌ. كذبتَ، وإن قلت: فلانٌ قويٌ. كذبتَ. حتَّى تجمع فتقول: فلانٌ قوي النفس، ضعيف الجسم. وإنما هذا فيما لا تقال فيه الصفة على الإطلاق لكن بإضافة.

وأما التي تكذب مجموعةً ومفردةً؛ فكقولك: الإنسان صهال، الإنسان نهاقٌ، الإنسان شحاج^(٢). فهذا كذبٌ؛ فإن جمعته فقلت الإنسان صهالٌ نهاقٌ شحاج^(٣)، فهو كذبٌ - أيضًا -. فاضبط جميع هذا إن أردت تحقيق المعارف، وتصحيح القضايا، وبالله - تعالى - التوفيق.

[٩] باب الكلام في المقلات^(٤):

هذه لفظة عبّر بها الأوائل عن قضايا مختلفة الألفاظ متفقة المعاني، وإن كان ظاهر لفظ بعضها وحقيقة معناها النفي، وظاهر بعضها وحقيقة معناها الإيجاب، وهي مع ذلك متفقة المعاني اتفاقاً صحيحاً لا اختلاف بينها.

فاعلم أنه قد ترد أخبارٌ وقضايا بالألفاظ شتى ومعناها واحد، فيظن الجاهل أنها مختلفة المعاني بسبب ما يرى من اختلاف ألفاظها فيغلط كثيراً، وهذا ما ينبغي لطلاب الحقائق أن يضبطوه ويقفوا على مراتبه ولا يمرؤا عنها معرضين، مثال ذلك من أحكام الشريعة، قولك: وطء الرجل كل ما عدا

(١) س: الذي.

(٢) س: (سجاع) والشحاج: صوت البغل وبعض أصوات الحمار.

(٣) س: شجاع.

(٤) س: الملائمات.

الرَّوْجَةُ المَبَاحَةُ له، أو أُمَّتُهُ المَبَاحَةُ له؛ حَرَامٌ. وقولك: لَيْسَ شَيْءٌ مِّمَّا عَدَا زَوْجَةَ الرَّجُلِ المَبَاحَةُ له، أو أُمَّتُهُ المَبَاحَةُ له؛ لَيْسَ حَرَامًا^(١). معنيان مُتَّفَقَانِ متطابقان، والألفاظ^(٢) مختلفة، ظاهر إحدى القضيتين: إِبَاحَةٌ، وظاهر الأخرى: تَحْرِيمٌ. وكذلك إِذَا قُلْتَ: لَيْسَ كُلُّ مَا لَيْسَ لَحْمُ خَنْزِيرٍ حَلَالًا. وقولك: بَعْضُ مَا لَيْسَ لَحْمُ خَنْزِيرٍ لَيْسَ حَلَالًا. فهذان لفظان مختلفان ومعنيان مُتَّفَقَانِ، وهكذا ينبغي أَنْ تَتَأَمَّلَ الألفاظ الواردة، وتَتَأَمَّلَ معانيها، لئَلَّا تَتَجَاذِبَ أَنْتَ وَخَصْمُكَ فَنُونَ الاختلاف والتشاجر؛ وَأَنْتَ مُتَّفَقَانِ غير مختلفين.

واعلم أَنَّ قولَكَ إِذَا قُلْتَ: مُمْكِنٌ أَنْ يَكُونَ، (وقلتَ: مُمْكِنٌ أَنْ لَا يَكُونَ)، وقلتَ: غَيْرُ مُمْتَنِعٍ أَنْ يَكُونَ، (وغير ممتنع أَنْ لَا يَكُونَ)، وقلتَ: غَيْرُ وَاجِبٍ أَنْ يَكُونَ، وقلتَ: غَيْرُ وَاجِبٍ أَنْ لَا يَكُونَ؛ فَكُلُّهَا مُتَلَائِمَاتٌ، أَي مُتَّفَقَاتُ المعاني.

واعلم أَنَّ قولَكَ: وَاجِبٌ أَنْ لَا يَكُونَ، مُمْتَنِعٌ أَنْ يَكُونَ، غَيْرُ مُمْكِنٍ أَنْ يَكُونَ؛ مُتَّفَقَاتُ المعاني.

واعلم أَنَّ قولَكَ: غَيْرُ وَاجِبٍ أَنْ يَكُونَ، غَيْرُ وَاجِبٍ أَنْ لَا يَكُونَ؛ مُتَّفَقَانِ.

واعلم أَنَّ قولَكَ: غَيْرُ مُمْتَنِعٍ أَنْ يَكُونَ، وقولك: غَيْرُ مُمْتَنِعٍ أَنْ لَا يَكُونَ؛ مُتَّفَقَانِ.

واعلم أَنَّ قولَكَ: مُمْكِنٌ أَنْ يَكُونَ، ومُمْكِنٌ أَنْ لَا يَكُونَ؛ مُتَّفَقَانِ.

واعلم أَنَّ هَذِهِ السُّتَّةَ - كُلُّهَا - مُتَّفَقَةٌ.

واعلم أَنَّ قولَكَ: مُمْكِنٌ أَنْ يَكُونَ. لَيْسَ نَفِيهِ: مُمْكِنٌ أَنْ لَا يَكُونَ. لَكِنْ نَفِيهِ أَنْ تَقُولَ: لَا مُمْكِنٌ أَنْ يَكُونَ. وَنَقِيضُ قولكَ: وَاجِبٌ أَنْ يَكُونَ؛ (٢١٥)

(١) س: له حلالاً.

(٢) م: بالفاظ.

قولك: لا واجب أن يكون. وضده: واجب أن لا يكون. ونقيض: ممتنع أن يكون؛ لا ممتنع أن يكون. وضده: ممتنع أن لا يكون. وهذا هو الذي سميناه نحن فيما خلا: نفياً عاماً، ونفياً خاصاً.

واعلم أن قولك: كل مؤلف لا أزلي. وقولك: ليس واحد من المؤلفات أزلياً؛ متفقان. وقولك: ليس كل مرضعة حراماً. وقولك: بعض المرضعات حلال؛ متفقان. وقولك: بعض المؤلفات غير مركّب. وقولك: ليس كل مؤلف مركّباً؛ متفقان.

واعلم أن قولك: ليس واحد من المؤلفات غير محدث. وقولك: كل مؤلف محدث؛ متفقان.

ومما يدخل في هذا النوع كل عدد استثنى منه عدد، فقولك^(١): مئة غير واحد. ملائم لقولك: تسعة وتسعون. وقولك: مئة غير تسعة وتسعين. ملائم لقولك: واحد. وكذلك كل عدد أضفت إليه عدداً آخر فإنه ملائم للعدد المساوي /لهما/، كقولك: ثلاثة وسبعة. فذلك ملائم لقولك: عشرة. فاعلمه!

والجامع لهذا الباب هو أنك إذا أثبت معنى بلفظ إيجابٍ لشيء ما ثم نفيت عن ذلك الشيء نفي الصفة التي أوجبت له، (فقد أوجبت له تلك الصفة). وكل كلام أعطي معنى كإعطاء كلام آخر /له/، فالكلامان مختلفان والمعنى واحد، فاحفظ هذا واضبطه.

وأنت إذا سلبت شيئاً ما معنى ما، أي نفيت عنه بلفظ النفي، ثم أوجبت لذلك الشيء نفي ذلك المعنى الذي نفيت عنه في القضية الأخرى، فاللفظان مختلفان والمعنى واحد. (مثال ذلك أن تقول: زيد صالح. فإذا سلبت الصلاح فقلت: زيد غير صالح. فإذا نفيت النفي فقلت: زيد ليس غير صالح. فقد أوجبت له الصلاح)، فاضبط هذا تسرّح من شغب كثير، وتخليط كبير، ولا تغد هذه الرتبة، إن شاء الله - تعالى -.

(١) س: كقولك.

واعلم أنَّ الكلِّيَّ من الأخبار الَّتِي تسمَّى قضايا ومقدمات؛ يقتضي الجزئيَّ منها، أي أنَّ الجزئيَّ بعض الكلِّيَّ إذا كان كلاهما موجباً أو كلاهما نافياً، وهو معنى من معاني التتالي الَّذِي ذكرنا قبلُ. ألا ترى أنَّكَ تقول: كلُّ حسَّاسٍ حيٌّ، فهذه قضيةٌ كَلِّيَّةٌ ثم يقول خصمك أو أنت: كلُّ إنسانٍ (٢١٦) حيٌّ. فليست هذه الجزئية معارضة لتلك الكَلِّيَّة أصلاً، ولا منافية لها، بل هي بعضها وداخله تحتها، ومثل هذا في الشريعة قول الله - عزَّ وجلَّ -: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]. ثم قال رسول الله ﷺ: «الْقَطْعُ فِي رُبْعِ دِينَارٍ»^(١). فهذه الجزئية بعض تلك الكَلِّيَّة وتفسيرٌ لجزءٍ من أجزائها، وليست دافعة لها، ولا لشيء منها أصلاً، ولا مانعة من القطع في أقلَّ من ربع دينارٍ إلا بإدخال حرف النفي فينتفي - حينئذٍ - ما نفاه اللفظ الجزئيُّ، ويكون ذلك كقول القائل: الحساسُ ناطقٌ. ثم يقول بعد ذلك: لا ناطقٌ إلا الإنسانُ والمَلَكُ والجنُّ. فتكون هذه الجزئية مبيِّنة لمرادِ القائل: الحساسُ ناطقٌ. أي أنه أراد بعض الحساسين لا كلَّهم، وليس ذلك كذباً لأنَّ الحساسَ يقع على الإنسان - أي يوصف به - كما يقع على كلِّ حيٍّ. وهكذا القول في الكَلِّيَّات من النوافي، والجزئيات منها ولا فرق، وبالله - تعالى - التوفيق.

فقد أتينا على كلِّ ما بطالب الحقائق والإشراف على صحيح معاني الكلام إليه فاقَّةً وضرورةً من أحكام الأخبار وهي الأسماء المركَّبة، وبقيت أشياء تقع - إن شاء الله؛ عزَّ وجلَّ - في الكتاب الَّذِي يتلو هذا، وهو كتاب صناعة البرهان. ولم نترك إلا أشخاص تقاسيم من موجبات وسوالب، من البسائط^(٢) والمتغيَّرات، والمحصورة والمهملة، ومن المخصوصة، ومن الاثنينيَّة والثلاثية والرُّباعية؛ لا يحتاج إليها، وإنَّما هي تمرُّن وتمهِّرُ لمن تحقِّق بهذا العلم تحقُّقاً يريدُ ضبط جميع وجوهه. وإنَّما هذه المسائل التي تركنا كالنوازل الموضوعية في الفقه؛ كقول القائل: رجلٌ مات وترك عشرين

(١) أخرجه البخاري (٦٧٨٩)، ومسلم (١٦٨٤) بلفظ: «تُقَطَّعُ اليَدُ فِي رُبْعِ دِينَارٍ فَصَاعِدًا».

وقد بحث المؤلف هذه المسألة في «المحلَّى» (٢٢٨٥ - ٢٢٨٦).

(٢) س: الوسائط.

جدة متحاذيات^(١)، وعشرين من بنات^(٢) البنين وبني البنين، بعضهم أسفل من بعض في درج مختلفة. فمثل هذا لا يحتاج إليه لأنه لا يمر في الزمان، ولكئه تمهّر وتفتيق للذهن، وكنحو المسائل الطوال التي أدخلها أبو العبّاس /محمّد بن يزيد/ المبرّد في صدر كتابه: «المقتضب»^(٣) في النحو، فإنّها لا ترّد على أحد أبدًا لا في كتاب ولا في كلام، وكنحو (كلام) كثير من وحشي اللغة كالعفنجج، والعجالط، والقذعمل^(٤)، ولسنا نذم من طلب هذا كله بل نصوّب رأيه، لكنّا نقول: ينبغي لطالب كلّ علم أن يبدأ بأصوله التي هي جوامع (له) ومقدّمات، ثمّ بما لا بدّ منه من تفسير تلك الجمل، فإذا تمهّر في ذلك وأراد الإيغال والإغراق فليعمل، فإنّه من تدرب بالوعر زاد ذلك في خفة تناوله السهل، فقد بلغنا عن بعض الأنجاد^(٥) أنّه كان إذا أراد حربًا أدمن لباس دزعين قبل ذلك بمدة، فإذا حارب خلع إحداهما لتخفّ عليه الواحدة، والثّفس هكذا، (وبالله التّوفيق)، وله الأمر من قبل ومن بعد.

تمّ كتاب باري أرمنيّاس والحمد لله ربّ العالمين؛ (على ذلك كثيرًا كما هو أهله، وصلى الله على سيّدنا محمّد، وعلى آل محمّد وسلّم تسليمًا كثيرًا مؤبداً).



(١) المتحاذيات: المتساويات في الدرجة، بحيث لا تكون واحدة أعلى من الأخرى ولا أنزل منها، لأنّ الجدات إنما يرثن كلهنّ إذا كنّ في درجة واحدة، ومتى كان بعضهنّ أقرب من بعض، فالميراث لأقربهنّ. «المغني» لابن قدامة ٦٢/٩، وانظر: «المحلى بالآثار» ٢٧٢/٩ (١٧٢٩).

(٢) س: عمت.

(٣) أبو العبّاس المبرّد، إمام النحو محمّد بن يزيد البصري (ت: ٢٨٦هـ)، صاحب «الكامل». ترجمته ومصادرها في «السّير» ١٣/٢٩٩. وكتابه «المقتضب» في أربعة مجلدات، حقّقه: محمد عبد الخالق عزيمة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بوزارة الأوقاف المصرية: ٨٢ - ١٣٨٨ هـ. وطبعته دار الكتب العلمية ببيروت: ١٩٩٩.

(٤) العفنجج: الضخم الأحق. العجالط: الخاثر. القذعمل: الضخم من الإبل.

(٥) التّجد: الشّجاع الماضي فيما يُعجزُ غيره. «القاموس» (نجد).

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

[٣، ٤، ٥، ٦] كتاب البرهان

(٢١٨)

(قال أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم - رضي الله عنه -):

هذا الجزء من ديواننا هذا جمعنا فيه:

ما في الكتاب الثالث من كتب أرسطاطاليس في المنطق وهو المسمّى باليونانية: «أنولوطيقا».

وما في الكتاب الرابع من كتبه في المنطق وهو المسمّى باليونانية: «أفوذقطيقا»^(١)، لتَنَاسُبِ^(٢) مَعْنَيِيِ الكتابين، إذ الغرضُ فيهما البيان عن صور^(٣) البرهان وشروطه على ما نفسّر^(٤) بعد هذا - إن شاء الله - عزَّ وجلَّ.

وأضفنا إليه - أيضًا - ما ذكره في كتابه الخامس من كتبه في المنطق، وهو المسمّى: «طوبيقا»^(٥)، وهو الموضوع في الجدل^(٦)، وزدنا في هذا الكتاب/ أشياء من مراتب الجدل وشروط/ كثيرة/ (مِمَّا) لا غنى بالمتناظرين

(١) أفوذقطيقا يعرف باسم أنولوطيقا الثاني أيضًا؛ وفي م: أفوذقطيقا.

(٢) س؛ ليناسب.

(٣) م: صورة.

(٤) س: على نفس.

(٥) م: طونيقى.

(٦) س: الجدل.

الطَّالِبِينَ للحقائق عنها، إذ ما ذكر في (هذا) الكتاب هو من شروط^(١) قيام البرهان وتوابعه اللاحقة له .

وأضفنا إليه - أيضًا - ما ذكره في كتابه السادس من كتبه في المنطق (وهو) المسمَّى باليونانية: «سوفسطيقا»^(٢)، وهو صفة أهل الشَّغْب المنكبين عن الحقائق إلى نصر الجهل والشَّعوذة، إذ لا غنى بطالب الحقائق عن معرفة أهل هذه الصِّفة والتأهّب لهم .

فلَمَّا كَانَ كُلُّ ما ذكرنا متشَبِّهًا بالبرهان جمعناه إليه وبلغنا الغاية في^(٣) (٢١٩) التَّقْصِي والبسط والشرح والإيجاز كما وعدنا، والله الحمد. فنقول - /وبالله التوفيق/، وبالله الأوَّل /الواحد/ نستعين :-

[١] [نظرة عامة في القضايا وانعكاسها]:

قد مضى لنا في الكتب المتقدِّمة من هذا الديوان أمورٌ يجبُ ضبطها وذكرها وحضورها في الفهم والحفظ والإيراد لها عند الحاجة إليها من التَّبَيُّن^(٤) لَكَ من غيرك والتَّبَيُّن منك لغيرك، بحول الواحد الأوَّل وقوَّته الموهوبة منه لنا - عزَّ وجلَّ -، ونحن الآن آخذون في ثمرة هذا الديوان وغرضه الَّذي إياه قصدنا بكلِّ ما تقدَّم لنا في الأجزاء المتقدِّمة لهذا الجزء، وغرضنا /في هذا الجزء/ بيان إقامة البرهان وكيفية تصحيح الاستدلال في جمل الاختلاف الواقع بين المختلفين في أيِّ شيءٍ اختلفوا فيه، فنقول - وبالواحد الأوَّل تعالى نتأَيَّد :-

إنَّنا قد قلنا: إِنَّ الْقَضِيَّةَ لَا تَعْطِيكَ أَكْثَرَ مِنْ نَفْسِهَا، فَإِنْ اتَّفَقَ الْخَصْمَانِ عَلَيْهَا، وَصَحَّحَاهَا، وَالتَزَمَا حُكْمَهَا، وَاخْتَلَفَا فِي فِرْعٍ مِنْ فُرُوعِ ذَلِكَ

(١) س: شرط .

(٢) س: سوفسطيا .

(٣) م: من .

(٤) م: التبين .

المعنى؛ وجب عليهما أن يأتيا بقضية أخرى يتفقان على صحتها - أيضا -، فإن كانت القضيتان المذكورتان صحيحتين في طبعهما، وفي تركيبهما^(١)؛ فالانقياد لهما - حيثز - لازم لكل واحد^(٢).

واعلم أن القضيتين المذكورتين إذا اجتمعتا سمتهما الأوائل: «القرينة». واعلم أن اجتماعهما - كما ذكرنا - تحدث أبداً عنهما قضية ثالثة صادقة أبداً لازمة ضرورة لا محيد عنها، وتسمى هذه القضية الحادثة عن اجتماع القضيتين /الأولى والثانية: /«نتيجة»، /لأنها انتجت^(٣) عن تينك القضيتين، /والأوائل يسمون القضيتين والنتيجة معاً في اللغة اليونانية: (٢٢٠) «السُّلْجِسْمُوس»^(٤)، وتسمى الثلاث^(٥) - كلها - في اللغة العربية: «الجامعة».

مثال ذلك أن تقول: كل إنسان حي. فهذه قضية تسمى على انفرادها: «مقدمة»، ثم تقول: وكل حي جوهر. فهذه - أيضا - قضية تسمى على انفرادها: «مقدمة»، فإذا جمعتهما معاً فاسمهما «قرينة» لاقرانهما، وذلك إذا قلت: كل إنسان حي، وكل حي جوهر. فيحدث من هذا الاجتماع قضية ثالثة، وهي أن كل إنسان جوهر، فهذه قضية تسمى على انفرادها «نتيجة»، فإذا جمعتها ثلاثتها^(٦) سُميت - كلها - : «جامعة»، والجامعة باليونانية: «السُّلْجِسْمُوس».

وقد قدّمنا في الجزء الذي قبل هذا ذكر القضايا، وأنها بسائط ومتغيرات:

وقلنا: إن المتغيرات في الموضوع هي غير المحصّلات، وهي التي

(١) س: وتركيبها.

(٢) م: أحد.

(٣) يقال: (انْتَجَجَتِ الثَّاقَةُ) من باب الافتعال؛ إذا ذهب على وجهها فولدت حيث لا يُعرف موضعها. أو ولدت من تلقاء نفسها ولم يَلِ نَتَاجَها أحد. انظر: «تاج العروس» (مادة: نتج).

(٤) م س: السُّلْجِسْمُوس. والضُّوَاب ما أثبتته، وهي بالإنكليزية: (Syllogism).

(٥) س: الثلاثة. ووقعت لفظة كلها بعد: «العربية» في م.

(٦) س: لثلاثتها.

تقع /فيها/ حروف النَّفي قبل الشَّيء الموصوف وهو المخبر عنه، وهو الَّذي تسمِّيه الأوائل: الموضوع. فاعلم أنَّ هذه الَّتِي تسمَّى متغيَّرات لا تنتج، أي أنَّه لا يوثق بأنَّها تنتج على كلِّ حالٍ إنتاجًا صحيحًا أبدًا لا يخون البتَّة، وإنَّ كانت قد تُنتج في بعض الأحوال صِدْقًا فقد تنتج أيضًا كذبًا. وما كان بهذه الصِّفَةِ مِمَّا /قد/ يصدق مرَّةً ويكذب أخرى، فلا ينبغي أن يوثق بمقدِّماته ولا بنتائجها الحادثة عنها، ولا يجب أن يلتزم في أخذ البرهان، وإنَّما ينبغي أن يوثق بما قد تُيقَّن أنَّه لا يخون أبدًا.

ثمَّ قلنا: إنَّ البسائط - وهي الَّتِي حَقَّقَتْ معنى^(١) المخبر عنه، ثمَّ أوجبت له صفة، أو نفيت عنه صفة - منها محصورات، ومهملات. وبيَّنَّا أنَّ المحصور هو ما وقع قبله لفظ (بيِّن أنَّ المراد به العموم، وهو المسمَّى: كُلِّيًا، أو لفظ) بيِّن أنَّ المراد به الخصوص، وهو المسمَّى: جزئيًّا؛ وذلك مثل قولك: كلُّ النَّاس ناطق، بعض النَّاس ناطق، أو كاتب - إن شئت -، ليس أحد من النَّاس نَهَاقًا، ليس بعض النَّاس نَهَاقًا، أو كاتبًا - إن شئت -، وما أشبه ذلك.

وذكر الأوائل أنَّ المهملات لا تُنتج - كما ذكرنا - في المتغيَّرات سواء سواء، وهذا في اللُّغة العربيَّة /قول/ لا يصحُّ، وإنَّما حكى القوم عن لغتهم، لكنَّا نقول: إنَّ المهملة ما لم يبيِّن النَّاطق بها أنَّه يريد بها بعض ما يعطي اسمها، أو لم يمنع من العموم (بها) مانع ضرورة، فإنَّها كالمحصورة الكلِّيَّة ولا فرق. وسيأتي بيان هذا فيما يُستأنف إن شاء الله - عزَّ وجلَّ -؛ فعلى هذا الحكم يلزم أنَّ المهمِّل ينتج كإنتاج المحصور الكلِّي.

ثمَّ نرجع فنقول: إنَّ الجزئيات من المحصورات، والمهمِّل الذي يوقَّن أنَّه جزئيٌّ؛ لا ينتج، بمعنى أنَّه لا ينتج إنتاجًا صحيحًا ضروريًّا أبدًا، وإنَّما (قلنا) هذا إذا كانت المقدِّمتان معًا جزئيتين؛ نافيتين كانتا أو موجبتين. وأمَّا

(١) س: مع.

إذا كانت إحداهما كليةً والأخرى جزئيةً فذلك ينتج على ما نبين بعد هذا،
إن شاء الله - تعالى - .

واعلم أن القضية المخصوصة - وهي التي تخص شخصًا واحدًا بعينه -
فحكمها في كل ما قلنا حكم الجزئية ولا فرق، وذلك^(١) نحو قولك: زيد
منطلق، وما أشبه ذلك.

ثم قلنا: إن المحصور ينقسم قسمين: موجب وناف. فاعلم أن
القضايا التأفيات أيضًا لا تنتج؛ كئيتين كانتا أو جزئيتين، أي أنها لا تنتج
إنتاجًا موثوقًا به في كل حال، وإنما ذلك إذا كانتا معًا نافيتين، وأما إذا
كانت إحداهما نافية والأخرى موجبة فذلك ينتج، على ما نبين بعد هذا، إن
شاء الله - تعالى - .

فصح الآن أن المقدمات التي ينبغي أن يوثق بها هي المحصورات،
والمهمل الذي في معنى المحصور، وهي كل قرينة كانت فيها^(٢) مقدمة كلية
أو مقدمة موجبة، إما أن تكون إحدى المقدمتين قد جمعت الأمرين معًا: (٢٢٢)
العموم الإيجاب، وإما أن تكون المقدمتان اقتسمتا الأمرين فكانت الواحدة
كليةً والثانية موجبة، / وإما أن تكون كل واحدةٍ منهما كليةً موجبة. /

واعلم أننا قد قدمنا أن (أقل) القضايا قضية من كلمتين: موضوع
ومحمول، بمعنى مخبر عنه وخبر، فإذا أردت أن تجمع قضيتين يقوم منهما
برهان، فلا بد / لك / من أن يكون في كلتا القضيتين لفظة موجودة في كل
واحدةٍ منهما، أي تتكرر تلك اللفظة في كل واحدةٍ من المقدمتين. ولا بد
من أن يكون في كل واحدةٍ منهما لفظة تنفرد بها ولا تتكرر في الأخرى، إذ
لو اتفقتا في المخبر عنه والخبر لكانت القضيتان قضية واحدة ضرورة،
كقولك: كل إنسان حي، وكل حي جوهري. فهاتان قضيتان قد تكرر ذكر
الحي في كل واحدةٍ منهما، وهذه اللفظة المتكررة كما ذكرنا تسميها

(١) س: في ذلك.

(٢) س: قبلها.

الأوائل: «الحَدُّ المشترك»، من أجل اشتراك القضيتين فيه، وقد انفردت كل واحدة منهما بلفظة فانفردت الأولى بالإنسان لأنه ذكر فيها ولم يذكر في الثانية، ولو ذكر لكانت الثانية هي الأولى نفسها، وانفردت الثانية بالجواهر ولم يذكر في الأولى ولو ذكر لكانتا واحدة، فافهم هذا واضبطه، إن شاء الله - عزَّ وجلَّ - .

واعلم أنَّ القضايا البسيطة المحصورة تنقسم قسمين: قسمًا ينعكس، وقسمًا لا ينعكس.

والانعكاس هو: أن تجعل الخبر مخبرًا عنه موصوفًا، وتجعل المخبر عنه خبرًا موصوفًا به، من غير أن يتغيَّر المعنى في ذلك أصلًا، بل إن كانت القضية موجبة قبل العكس فهي بعد العكس / موجبة، وإن كانت نافية قبل العكس فهي بعد العكس نافية، وإن كانت صادقة قبل العكس فهي بعد العكس صادقة، وإن كانت كاذبة قبل العكس فهي بعد العكس كاذبة، إلا أنه في بعض المواضع تكون القضية كلية قبل العكس، وجزئية بعد العكس لا يحيلها^(١) العكسُ بغير هذه البتَّة، وإنما نعني بهذا العكس ما^(٢) لا يستحيل أبدًا فيما ذكرنا قبل.

(٢٢٣) وأما التي قد تنعكس - كما ذكرنا في بعض المواضع - وربما - أيضًا - تتبدَّل إذا عكست، إمَّا من صدقٍ إلى كذبٍ، وإمَّا من كذبٍ إلى صدقٍ، وإمَّا من نفيٍ إلى إيجابٍ، وإمَّا من إيجابٍ إلى نفيٍ؛ فهذه هي القسم الذي قلنا فيه إنه لا ينعكس، وليس هذا القسم مما يُتَعَنَّى به في إقامة البرهان لأنه قد يخون وليس بمستمرَّ الصدق أبدًا. والعكس - الذي ذكرنا - إنما هو تبدُّل مواضع الألفاظ في القضية فقط.

وقد قدَّمنا وجوه أقسام الصفات للموصوفين^(٣) قَبْلُ وأنها ستَّة^(٤):

(١) يحيلها: في م وأصل س، وبهامش س لا تختلف في.

(٢) م: الذي.

(٣) س: في الموصوفين.

(٤) م: خمسة.

فوصف الشيء بما هو واجب له ينقسم قسمين: إمّا أعمّ منه؛ كالحيّة للإنسان، فإنّها تعمّه وتعمّ معه أنواعاً^(١) كثيرة سواه. وإمّا مساوياً^(٢)؛ كالضحك للإنسان، فإنّه لكلّ إنسان وليس لغير النّاس أصلاً، ولا يجوز أن يكون أخصّ البتّة.

ووصف الشيء بما هو ممكن له ينقسم قسمين: إمّا أعمّ؛ كالسّود، فإنّه في بعض النّاس وفي أشياء من غير النّاس. وإمّا أخصّ؛ كالطّب، فإنّه في بعض النّاس دون بعض، وليس لغير النّاس، ولا يجوز أن يكون مساوياً أصلاً، لأنّه لو كان مساوياً لكان واجباً، والواجب غير الممكن.

ووصف الشيء بامتناعه بما هو ممتنع فيه، فيكون^(٣) أعمّ؛ كوصف الإنسان بأنّه ليس حجراً، فإنّ هذا الوصف يعمّه ويعمّ كلّ حيوان، وقد يمكن أن يوجد مساوياً كنفى الجمادية عن الحيوان.

ثم نرجع إلى بيان العكس فنقول - وبالله التوفيق -

إنّ النّافية الكلّيّة تنعكس نافية كلّيّة، فنقول: لا واحد من النّاس حجّر. فإذا عكست^(٤) قلت: لا^(٥) واحد من الحجارة إنسان. واعلم أنّ (كلّ) ما انعكس كلياً فإنّه ينعكس جزئياً، إذ كلّ ما أوجبه للكلّ فهو موجب لكلّ جزء من أجزائه التي تسمّى باسمه، وكلّ ما نفى عنه الكلّ فهو منفيّ عن كلّ جزء من أجزائه التي تسمّى باسمه.

نريد بالأجزاء هاهنا أشخاص النّوع التي كلّ شخص منها يسمّى باسم^(٦) النّوع، فإنّ كلّ آدميّ يسمّى في ذاته إنساناً، والنّوع كلّّه - أيضاً - يسمّى إنساناً، ولم تُردّ أجزاء الجسم التي لا يقع^(٦) على الجزء منها اسم الكلّ،

(١) س: أنواع.

(٢) م: مساوياً.

(٣) م: يكون.

(٤) م: عكستها.

(٥) م: ولا.

(٦) في م: (التي قد لا يقع).

كَيْدِ الْإِنْسَانِ وَرِجْلِهِ. أَلَا تَرَى أَنَّكَ لَوْ قُلْتَ - أَيْضًا -: وَلَا بَعْضُ الْحِجَارَةِ
إِنْسَانٌ. أَوْ قُلْتَ: لَا بَعْضُ النَّاسِ حَجَرٌ. لَصَدَقْتَ، فَهَذَا الَّذِي ذَكَرْنَا عَكْسٌ
صَحِيحٌ صَادِقٌ أَبَدًا.

وَالْمَوْجِبَةُ الْكَلِّيَّةُ تَنعَكُسُ مُوجِبَةً جَزْئِيَّةً فَتَقُولُ: كُلُّ إِنْسَانٍ حَيٌّ. فَإِذَا
عَكَسْتَ قُلْتَ: وَبَعْضُ الْأَحْيَاءِ إِنْسَانٌ. وَهَذَا عَكْسٌ^(١) صَادِقٌ أَبَدًا.

وَاعْلَمْ أَنَّ مَا كَانَ مِنْ هَذَا الْبَابِ وَالَّذِي بَعْدَهُ مِمَّا قُلْنَا فِيهِ إِنَّهُ يَنعَكُسُ
جَزْئِيًّا فَإِنَّهُ لَا يَنعَكُسُ^(٢) كَلِّيًّا أَصْلًا لِأَنَّهُ لَيْسَ كُلُّ مَا وَجِبَ لِلْجَزْءِ
وَجِبَ لِلْكُلِّ. أَلَا تَرَى أَنَّكَ لَوْ قُلْتَ: وَكُلُّ حَيٍّ إِنْسَانٌ. لَكَذَبْتَ لِأَنَّ الْمَلَكَ
حَيٌّ وَلَيْسَ إِنْسَانًا، وَالْفِيلَ حَيٌّ وَلَيْسَ إِنْسَانًا. وَلَا تَغْتَرَّ بِمَا تَجِدُ مِنْ هَذَا
الْبَابِ (يَنعَكُسُ) كَلِّيًّا صَادِقًا نَحْوَ قَوْلِكَ: كُلُّ حَيٍّ حَسَّاسٌ وَكُلُّ حَسَّاسٍ
حَيٌّ. وَلَوْ قُلْتَ - أَيْضًا -: وَبَعْضُ الْحَسَّاسِ حَيٌّ؛ لَصَدَقْتَ، وَهَذَا إِنَّمَا
يَصْدُقُ فِي الْمَسَاوِي فَقَطْ. فَإِنَّ هَذَا الْعَكْسَ إِنْ صَدَقَ فِي مَكَانٍ كَذَبَ فِي
آخَرَ - كَمَا قَدَّمْنَا -. وَإِنَّمَا يَكْذِبُ ذَلِكَ إِذَا كَانَ الْوَصْفُ أَعْمٌ مِنَ الْمَوْصُوفِ
أَوْ أَخْصَ مِنْهُ - كَمَا قَدَّمْنَا -؛ فَأَمَّا الْأَعْمُ فَنَحْوُ قَوْلِكَ: كُلُّ إِنْسَانٍ حَيٌّ.
وَأَمَّا الْأَخْصُ فَكَقَوْلُنَا: كُلُّ طَبِيبٍ إِنْسَانٌ. فَإِذَا عَكَسْتَ فَقُلْتَ: وَبَعْضُ
النَّاسِ أَطِبَاءٌ. صَدَقْتَ، وَلَوْ قُلْتَ: وَكُلُّ النَّاسِ أَطِبَاءٌ. كَذَبْتَ، فَلِهَذَا قَصَدْنَا
إِلَى عَكْسِهَا جَزْئِيَّةً لِأَنَّهَا تَصْدُقُ فِي كُلِّ ذَلِكَ أَبَدًا عَلَى كُلِّ حَالٍ مِنْ عَامٍّ أَوْ
خَاصٍّ أَوْ مَسَاوٍ، فَتَحْفَظُ مِنْ هَذَا الْبَابِ وَلَا تَغْلُطُ فِيهِ، وَأَنْتَ إِذَا سَلَكَتِ
الطَّرِيقَ الَّتِي نَهَجْنَا لَكَ أَمَنْتِ الْغُلْطَ الْبَتَّةَ، وَلَمْ يَكُنْ /لَهُ/ إِلَى كَلَامِكَ
سَبِيلٌ.

وَالْمَوْجِبَةُ الْجَزْئِيَّةُ تَنعَكُسُ مُوجِبَةً جَزْئِيَّةً، فَتَقُولُ: إِنْ كَانَ بَعْضُ النَّاسِ
نَحْوِيِّينَ فَبَعْضُ النَّحْوِيِّينَ نَاسٌ. وَلَا تَنعَكُسُ كَلِّيَّةً، لِأَنَّكَ وَإِنْ كُنْتَ تَصْدُقُ فِي
بَعْضِ الْمَوَاضِعِ فَإِنَّكَ كُنْتَ تَكْذِبُ فِي مَوَاضِعٍ آخَرَ - أَيْضًا -. وَإِنَّمَا^(٣) تَصْدُقُ

(١) عَكْسٌ: سَقَطَتْ مِنْ س.

(٢) م: يُعَكْسُ.

(٣) قَدْ تَقَرَأَ فِي س: (وَأَيْنَهَا)، وَهَكَذَا أَثْبَتَهَا (ع)، وَمَا أَثْبَتَهُ فَمِنْ (م) وَهِيَ فِيهَا وَاضِحَةٌ.

في الحمل الأخصّ والمساوي وتكذب في الحمل الأعمّ، وأنت إذا عكستها جزئية صدقت أبداً على كلّ حال. ألا ترى أنّك تقول: (إذا) كان بعض الثّحيّين ناساً فكلّ الناس نحوّيون؛ كذبت.

واعلم أنّ هذه القضايا - كلّها - التي ذكرنا أنّها تنعكس، أي أنّها تصدق إذا عكست أبداً؛ فإنّها تصدق في إيجابك الواجب، وفي إخبارك عن الممكن بما هو حقّ من صفاته وفي نفيك الممتنع.

واعلم أنّ النّافية الجزئية لا تنعكس، أي أنّها ليس لها رتبة تصدق فيها أبداً لأنّها وإن صدقت في نفي الممتنع إذا قلت: ليس بعض الناس حجراً، فعكست فقلت: ولا بعض الحجارة إنسان. فصدقت، فإنّك إنّ نفيت الممكن حقّ نفيه فقلت: ليس كلّ إنسان طبيياً. فإنّك صادق، فإنّ عكست فقلت: ولا كلّ طبيب إنساناً، أو قلت: ولا بعض الأطباء ناساً. كنت كاذباً، فلهذا لم نشتغل بعكس التّوافي في الجزئيات لأنّها في بعض المواضع تكذب في العكس. فافهم ذلك^(١) - كلّه - فبكلّ طالب علم حقيقة إليه / أعظم/ حاجة.

ونمثّل ذلك بمثال شرعيّ فنقول: إنّك تقول في النّافية الكلّية: إذا صحّ أنّه ليس شيء من (المسكرات حلالاً فليس شيء من) الحلال مسكراً، أو لو عكستها جزئية لصدقت - أيضاً -، ولكن الكلّي أتمّ وأعمّ للمطلوبات، فاكْتَفِينَا به إذا وجدناه واستغنينا به عن أن نذكر ما ينطوي فيه من جزئياته، لأنّ^(٢) الإخبار عن الكلّ إخبار عن كلّ جزء من أجزائه. وتقول - في الموجبة الكلّية -: إذا كان كلّ والدٍ واجب البرّ فبعض الواجب برّهم الوالد. ولو عكستها كلّية لكذبت؛ لأنّه يجب برّ الأمّ، والخليفة، والعالم، والفاضل، والجار، وليس واحد من هؤلاء والدّاً.

وتقول في عكس الموجبة الجزئية: إذا كان بعض الكفار مباحّ الدّم^(٣)

(١) م: هذا.

(٢) س: إلا أن.

فبعضُ المباحِ دماؤهم كفاً^(١). ولو عكستها كَلِيَّةٌ فقلتُ: وكلُّ مباحٍ دَمُهُ كافرٌ. لكذبٌ، لأنَّ الزَّاني المحصن مباحٌ دمه وليس كافرًا. فافهم هذا - كَلَّهُ - وثق به، فإنَّه لا يخونك أبدًا. وبرهان صِحَّة ما ذكرنا أولاً إذ قلنا: لا واحد من النَّاس حجر، وأنَّه ينعكس كَلِيًّا؛ فنقول: ولا واحد من الحجارة إنسان؛ أنَّه إن خالفنا في صِحَّة هذا العكس مخالفٌ قلنا: إن كان عكسنا هذا ليس حقًّا فنقيضه حقٌّ على ما قدَّمنا من اقتسام قضيتي النَّفي والإيجاب للصدق والكذب. ونقيض قولنا: لا واحدٌ من الحجارة إنسان، بعضُ الحجارة إنسان، فنضمُّ قولنا: بعض الحجارة إنسان؛ إلى مقدِّمتنا الَّتِي صحَّحنا فنقول: لا واحد من النَّاس حجر، وبعض الحجارة إنسان، وإذا كان بعض الحجارة إنسانًا فبعض النَّاس حجارة، وقد قدَّمنا أنَّه ليس واحد من النَّاس حجرًا، وهذا تناقضٌ ومحالٌ. وهذا الَّذي ذكرناه /فإنَّما هو/ في عنصر الوجوب وهو لزوم الصُّفة للموصوف. وأمَّا في عنصر الإمكان فلا فرق بين قضاياه في الموجبات الجزئيات وبين ما ذكرنا من قضاياه عنصر الوجوب، فنقول في الحمل الأعمُّ: إن كان بعض النَّاس أسود فبعض السُّودان ناس. ونقول في الحمل الأخصُّ: إن كان بعض النَّاس طبيعيًا فبعض الأطباء ناس. وليس في الإمكان حملٌ مساوٍ، لأنَّ المساوي لازم لجميع النَّوع بالفعل.

وأمَّا قضاياه الإمكان الكَلِّيَّات فإنَّها في الموجبات كواذب، نقول: ممكن أن يكون كلُّ إنسانٍ أسود أو طبيعيًا. فهذا كذب. وعكس الحمل /الأعمُّ كاذب - أيضًا - وهو: ممكن أن يكون كلُّ أسودٍ إنسانًا. وأمَّا عكس الحمل /الأخصُّ فصادق، نقول: ممكن أن يكون كلُّ طبيبٍ إنسانًا.

وأمَّا قضاياه الإمكان التَّوافي فالكَلِيَّة كاذبة أبدًا هي وعكسها، نقول: إن كان ممكن أن لا يكون واحد من النَّاس أسود أو طبيعيًا فممكن أن لا يكون واحد من السُّودان أو الأطباء إنسانًا.

(١) م: كافر.

وأما النافية الجزئية في عنصر الإمكان فإنها تنعكس نافية جزئية. نقول: ممكن أن لا يكون بعض الناس أسود. وعكسها: (ممكن) أن لا يكون بعض السودان إنساناً. وهذا في الحمل الأعم، وتكذب في الحمل الأخص لأنك إذا قلت: ممكن أن لا يكون بعض الناس طبيياً؛ فتصدق، فإذا عكست وقلت: ممكن أن لا يكون بعض الأطباء إنساناً؛ كذبت.

وأما في عنصر الامتناع فإن الموجبة الجزئية تنعكس موجبة جزئية؛ نقول: ممتنع أن^(١) يكون بعض الناس حجراً، وممتنع أن (لا) يكون بعض الحجارة إنساناً. وتنعكس أيضاً موجبة كلية صادقة؛ فنقول: ممتنع أن يكون كل واحد من الحجارة إنساناً.

وأما الموجبة الكلية فتنعكس - أيضاً - كلية وجزئية صادقتين أبداً، نقول: ممتنع أن يكون كل واحد من الناس حجراً، وممتنع أن يكون كل واحد من الحجارة إنساناً، وممتنع أن يكون بعض الحجارة إنساناً.

فأما^(٢) النافية الكلية في عنصر الامتناع فتنعكس جزئية، فنقول: إن كان ممتنع أن لا يكون كل واحد من الناس حياً، فممتنع أن لا يكون بعض الأحياء إنساناً. وهكذا تصدق في منع نفي الضحك المساوي للنوع. وفي الحمل الأخص كالتطب وما أشبهه نقول: إن كان ممتنع أن لا يكون كل واحد من الأطباء إنساناً فممتنع أن لا يكون بعض الناس طبيياً.

وأما النافية الجزئية في عنصر الامتناع فإنها تنعكس نافية جزئية؛ كقولك: ممتنع ألا يكون بعض /الناس حياً، وممتنع أن لا يكون بعض /الأحياء ناساً، وهذا^(٣) ينعكس في الحمل المساوي والأخص أبداً.

ومنفعتنا بمعرفة عكس القضايا من^(٤) وجهين:

(٢٢٨)

(١) س: أن لا.

(٢) م: وأما.

(٣) م: وهكذا.

(٤) م: في.

أحدهما: ما يُستأنف من ردِّ بعض البراهين التي فيها صعوبة إلى البين اللائح منها، وهو الذي يأتي، إن شاء الله - عزَّ وجلَّ - في ردِّ أنحاء الشَّكل الثاني والثالث إلى الشَّكل الأوَّل مفسِّراً في موضعه.

والوجه الثاني: في تصحيح المقدمات التي يريدُ طلاب^(١) الحقائق تقديمها لجعلوها أصولاً لينتجوا منها ما يشهد للصَّحيح من الأقوال.

وإذ قد قدَّمنا أنَّ القضية تكون من موضوع ومحمول، أي من مخبرٍ عنه وخبر، وأنَّ القرينة تكون من مقدِّمتين في كلِّ واحدةٍ منهما لفظة تشترك فيها المقدمتان معاً؛ فاعلم أنَّ كلَّ لفظة من ألفاظ المقدمتين فإنَّ الأوائلَ يسمُّونها: «حدًّا»، ويسمُّون اللَّفظة المشتركة: «الحدَّ المشترك».

فاعلم الآن أنَّ أشكال البرهان لا تكون إلا ثلاثة، نعني بأشكاله صور القرائن التي يقوم منها البرهان، لأنَّه لا بدَّ من أن يكون الحدَّ المشترك محمولاً في المقدِّمة الواحدة وموضوعاً في الثانية، أو يكون محمولاً في كلِّ واحدةٍ منهما، أو يكون موضوعاً في كلِّ واحدةٍ منهما؛ ولا سبيلَ في رتبة العقل إلى قسمة^(٢) رابعةٍ بوجهٍ من الوجوه البتَّة.

واعلم - أيضاً - أنَّه لا فرق بين قولك: الحياة في كلِّ إنسانٍ، وبين قولك: كلُّ إنسانٍ حيٌّ. تريدُ في المعنى، وهذا تسمُّيه الأوائلُ: «تقديم الحمل» أي أن تجعل الصِّفة مخبراً عنها، والموصوف مردوداً إلى^(٣) الصِّفة، أي كأنَّه خبر عنها، فلا تبال باختلاف هذه العبارات.

واعلم أنَّ الأوائلَ يسمُّون المقدِّمة التي فيها اللَّفظُ الأعمُّ: «مقدِّمة كبرى»^(٢٢٩)، مثل قولك: كلُّ إنسانٍ حيٌّ، وكلُّ حيٍّ جوهر. فالتّي فيها ذكر الجوهر/هي التي يسمُّونها: «كبرى»، لأنَّ اللَّفظة التي فيها/أعمُّ من اللَّفظة

(١) زاد في س: بطلان.

(٢) م: قسمة العقل إلى رتبة.

(٣) م: على.

التي في المقدمة الأخرى، وذلك أن الجوهر أعظم من الحي ومن الإنسان،
والأخرى يسمونها: «الصغرى».

واعلم أنه لا تُنتج نافيتان، ولا جزئيتان، ولا مخصصتان وهي التي
يُخبرُ بها^(١) عن شخص واحدٍ بعينه.

واعلم أن الحد المشترك لا يذكر في النتيجة أصلاً، ولو ذكر فيها
لكانت النتيجة إحدى المقدمتين، وإنما يذكر في النتيجة اللفظة التي تنفرد بها
المقدمة الواحدة، واللفظة الأخرى التي تنفرد بها - أيضاً - المقدمة الثانية.

واعلم أنه لا يخرج في النتيجة إلا أقل ما في المقدمتين وأبعده من
اليقين والقطع، لأن النتيجة من طبعها تحري الصدق فيها، فلذلك لا يخرج
فيها إلا الأقل الذي لا شك فيه:

فإن كانت إحدى المقدمتين مهمة والأخرى ذات سور؛ فالنتيجة مهمة.

وإن كانت إحدى المقدمتين جزئية؛ خرجت النتيجة جزئية.

وإن كانت إحدى المقدمتين مخصصة؛ خرجت النتيجة مخصصة.

وإن كانت إحدى المقدمتين نافية؛ خرجت النتيجة نافية.

وإن كانت إحدى المقدمتين جزئية أو مخصصة والأخرى نافية؛
خرجت النتيجة جزئية نافية أو مخصصة نافية، نقول: لا واحد من الناس
حجر وزيد من الناس فزيد لا حجر. وإنما هذه الرتبة فيما يصدق أبداً
ويوثق^(٢) بإنتاجه.

وكذلك إن كانت إحدى المقدمتين ضرورية، والثانية ممكنة؛ فإنه لا
تخرج في النتيجة إلا الممكنة.

(١) م: فيها.

(٢) س: وموثوق.

وأما إذا استوت المقدمتان، فالنتيجة مثلهما:

فإن كانتا موجبتين فالنتيجة موجبة.

وإن كانتا ضروريتين فالنتيجة ضرورية.

وإن كانتا ممكنتين فالنتيجة ممكنة.

وإن كانتا مهملتين فالنتيجة مهملة.

إلاّ أنهما إن كانتا كليّتين فالنتيجة كليّة وربما كانت جزئية ولا تبالٍ عن هذا، فالجزئي منطوق في الكلّي، وليس الكلّي منطوقاً في الجزئي، وتذكر ما قلنا لك إنّ أشكال البرهان ثلاثة: فللشكل الأوّل أربعة أنحاء، وللشكل الثاني أربعة أنحاء^(١)، وللشكل الثالث ستّة أنحاء، وإنّما نعني بذلك الأنحاء الصّادقة في الإنتاج أبداً على كلّ حال، فالشكل للبرهان كالجنس، والنّحو له كالنوع، ثمّ المقدمات المأخوذة كالأشخاص، وهي غير محصاة عندنا بعددٍ لأنّها تتصرّف في كلّ علم وفي كلّ مسألة.

واعلم أنّه إنّما سُمّي الشكل الأوّل أولاً لأنّ الشّكلين الآخرين يرجعان عند الحقيقة إليه؛ على ما نبين بعدّ هذا، إن شاء الله - عزّ وجلّ -.

واعلم أنّه قد تقدّم لك مقدّمتان نافيتان فتنتجان لك إنتاجاً صادقاً (صحيحاً)، فلا تثق بذلك لأنّها طريق خوّانة غير موثوق بصدقها أبداً، بل قد تقدّمهما صحيحتين فتنتجان لك نتيجة كاذبة؛ فالخداع من هذا الباب هو نحو ما أقول لك: ليس كلّ إنسان حجراً، ولا كلّ حجر حماراً. النتيجة: فليس كلّ إنسان حماراً. وهذا حقّ. والفاضح لكلّ ما ذكرنا هو نحو ما أقول لك: تقول: ليس كلّ إنسان أسود، ولا كلّ أسود حيّاً؛ فهاتان صادقتان، النتيجة: فليس كلّ إنسان حيّاً^(٢). وكذلك أيضاً لو قلت: فليس بعض النّاس حيّاً، (فكلتاها كذب، فإيّاك والاعتراض بمقدّمتين نافيتين

(١) س: وللثاني (سقطت بقية العبارة).

(٢) س: حيّ.

أَصْلًا)؛ وَإِنَّمَا صَدَقَتِ الْقَرِينَةُ الْأُولَى مِنْ قَبْلِ حُسْنِ نَظْمِ الْمُقَدِّمَتَيْنِ لِأَنَّكَ نَظَّمْتَهُمَا نَظْمًا جَعَلْتَ الَّذِي نَفَيْتَ عَنِ الْحَجَرِ مِمَّا يَنْتَفِي عَنِ الْإِنْسَانِ جَمْلَةً.

وَأَنَا أُرِيكَ الْآنَ زِيَادَةَ بَيَانٍ فِي صَدَقِ هَذَا الْحُكْمِ، فَاعْمَلْ لَكَ مُقَدِّمَتَيْنِ إِحْدَاهُمَا كَذِبٌ بَخْتُ فَنَتَجَّ لَكَ إِنْتَاجًا حَقًّا، وَهُوَ أَنْ تَقُولَ: كُلُّ إِنْسَانٍ حَجَرٌ، وَكُلُّ حَجَرٍ جَوْهَرٌ. النَّتِيجَةُ: فَكُلُّ إِنْسَانٍ جَوْهَرٌ. وَتَقُولَ: لَيْسَ كُلُّ إِنْسَانٍ كَلْبًا، وَلَيْسَ كُلُّ كَلْبٍ فَرَسًا. (النَّتِيجَةُ: لَيْسَ كُلُّ إِنْسَانٍ فَرَسًا). وَذَلِكَ حَقٌّ، فَالْأُولَى مُقَدِّمَةٌ كَذِبٌ أَنْتَجْتَ حَقًّا لِحَسَنِ نَظْمِهَا، وَهُوَ أَنَّكَ وَصَفْتَ الْحَجَرَ بِصِفَةِ تَعَمُّهُ وَتَعَمُّ الْإِنْسَانَ، وَالْآخِرَى فِي النَّفْيِ كَذَلِكَ، نَعْنِي فِي حَسَنِ النُّظْمِ فَقَطْ. فَاعْلَمْ الْآنَ أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ صَدَقِ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنَ الْمُقَدِّمَتَيْنِ، وَلَا بُدَّ مَعَ الصَّدَقِ فِيهِمَا مِنْ إِحْسَانٍ رَتَبْتَهُمَا عَلَى الطَّرِيقِ^(١) الَّتِي وَصَفْتُ لَكَ، وَإِلَّا تَحِيرْتَ وَتَخْبَلْتَ عَلَيْكَ الْأُمُورَ، وَاخْتَلَطَ الْحَقُّ فِي ذَهْنِكَ بِالْبَاطِلِ. وَكَذَلِكَ فِي الْمُقَدِّمَتَيْنِ الْجَزئِيَّتَيْنِ، وَقَدْ قَدَّمْنَا أَنَّ حُكْمَ الْمَخْصُوصِ^(٢) حُكْمَ الْجَزْئِيِّ وَلَا فَرْقَ، فَتَقُولَ: زَيْدٌ نَاطِقٌ، وَبَعْضُ النَّاطِقِ^(٣) مَيِّتٌ، فَزَيْدٌ مَيِّتٌ. هَذِهِ نَتِيجَةُ حَقٍّ، وَلَكِنْ لَا تَثِقْ بِمُقَدِّمَتَيْنِ جَزْئِيَّتَيْنِ الْبَتَّةَ، وَلَا مَخْصُوصَتَيْنِ، وَلَا مَخْصُوصَةً وَجَزْئِيَّةً.

وَاعْلَمْ أَنَّ هَذِهِ إِثْمًا صَدَقْتَ مِنْ قَبْلِ صِدْقِ الْخَبَرِ عَنْ طِبَائِعِ الْمَخْبَرِ عَنْهُمَا وَعُمُومِ الصِّفَةِ لِلْمَخْبَرِ عَنْهُمَا. وَأَنَا أُرِيكَ خِيَانَةَ هَذِهِ الطَّرِيقِ، وَذَلِكَ أَنَّ تَقُولَ: زَيْدٌ أَبْيَضٌ، وَبَعْضُ الْبَيْضِ حَجَرٌ. فَهَاتَانِ صَادِقَتَانِ، النَّتِيجَةُ: فَزَيْدٌ حَجَرٌ، وَهَذَا كَذِبٌ. وَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ: زَيْدٌ نَاطِقٌ، وَبَعْضُ النَّاطِقِينَ كَاتِبٌ. هَاتَانِ مُقَدِّمَتَانِ حَقٌّ^(٣)، النَّتِيجَةُ: فَزَيْدٌ كَاتِبٌ. هَذِهِ نَتِيجَةُ [لَمُمْكِنٍ] أَنْ تَكُونَ حَقًّا، وَلَمُمْكِنٍ^(٤) أَنْ تَكُونَ كَذِبًا. فَتَدَبَّرْ مِثْلَ هَذَا، وَلَا تَنْسَهُ تَفَقُّ مِنْ شَعْبٍ

(١) م: الطرائق.

(٢) م: الناطقين.

(٣) م: مُقَدِّمَتَا حَقٍّ.

(٤) م: ممكن.

عظيم، (وتعلم أنَّ الجزئيتين والمخصوصتين [والمخصوصة] والجزئية لا تنتج إنتاجاً صادقاً مطرداً لا يخون).

وها نحن - بحول (الله) خالقنا الواحد - تعالى - وعونه لنا - شارعون في تشخيص الأشكال الثلاثة المذكورة آنفاً من مثالٍ طبيعي، ومن مثالٍ شرعيٍّ؛ ليكونَ أسهل للطالب وأجلى للشكِّ. ولقد رأيتُ طوائف^(١) من الخاسرين - شاهدتهم أيام عُنْفوان طلبنا، وقبل تمكُّن قَوانا في المعارف، وأوان^(٢) مداخلتنا صنوفاً من ذوي الآراء المختلفة - كانوا يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين أنتجته بحثٌ موثوقٌ به على أنَّ علم الفلسفة وحدود المنطق منافية للشرعية، فعمدة غرضنا وعَمَلِنَا^(٣) إنارة هذه الظلمة بقوة خالقنا الواحد - عز وجل - لنا، فلا قوة لنا إلا به وحده؛ لا شريك له.

واعلم أنَّ هذا/ الكلام الذي نتأهب لإيراده دأباً، وننبهك على الإصاخة إليه هو الغرض المقصود من هذا الديوان، وهو الذي نُفَتِّشُ بِهِ^(٤) جميع ما اختلف فيه من أي علم كان، فتذوقه^(٥) ذوقاً لا يخونك أبداً، وتدبره^(٦) نعماً، وتحفظه جدّاً؛ فهو الذي وعِرتَه الأوائل، وعبرت عنه بحروف الهجاء ضنانه به، فاحتسبنا الأجرَ في إبدائه وتسهيله وتقريبه على كل من نظر فيه للأسباب التي ذكرنا في أول ديواننا هذا، ولم نقنع إلا

(١) م: وأجلى لشك طوائف... إلخ.

(٢) س: وأول.

(٣) س: عَلِمْنَا.

(٤) في (م): (الذي نفتش جميع)؛ وكتب الناسخ نقاط حرف الفاء والتاء والشين بشكل واضح ودقيق جدّاً، ولم يذكر: (به). وفي (س): (الذي به نفتش جميع)؛ وكتب الناسخ (نفتش) مجردة من التنقيط تماماً، لهذا قرأها الدكتور إحسان عباس في طبعته الأولى من الكتاب: (نَقِيسٌ) مِنْ قَاسٍ يَقِيسُ، وعندما أعاد تحقيق الكتاب على النسخة (م) لم يتنبّه إلى ضبط ناسخها لهذه الكلمة! وورد في هامش (س) إشارة يفهم منها أن موضع (به) بعد (نفتش).

(٥) م س: وتدوقه.

(٦) م س: فتدبره.

بأن جعلنا جميع الأنحاء من لفظ واحد في الإيجاب ولفظ واحد في النفي، ليلوح رجوع بعضها إلى بعض، ومناسبة بعضها بعضاً، ووجوه^(١) العمل في أخذ البرهان بها، فقرّبنا من ذلك بعيداً، وبيننا مُشكِلاً، وأوضحنا عويصاً، وسهّلنا وعزّأ، وذللنا صعباً؛ ما نعلم أحداً سمح بذلك، ولا أتعب^(٢) ذهنه فيه قبلنا، والله الحمد أولاً وآخراً. وبوقوفك على هذا الفضل تدفع^(٣) عنك غمّة الجهل والنّفار الذي يولّده الهلع من سوء الظنّ بهذا العلم، وشدة الهَمِّ بمخرقة كثير ممّن يدّعيه ممّن ليس من أهله، وفقنا الله وإياك وسائر أهل نوعنا عامّة وأهل ملّتنا من المؤمنين خاصّة لما يرضيه، آمين.

فاعلم^(٤) أنّ الشّكل الأوّل كُبراه أبداً (كلّية) إمّا موجبة وإمّا نافية، وصُغراه أبداً موجبة إمّا جزئية وإمّا كلّية. واعلم - أيضاً - أنّ الشّكل الثّاني^(٥) والثّالث راجعان إلى الشّكل الأوّل أبداً، إمّا إلى قرينة من قرائنه، وإمّا إلى نتيجة من نتائجه، إمّا في اللفظ، وإمّا في الرّتبة، على ما نبين في كلّ نحوٍ منهما، إن شاء الله - عزّ وجلّ -.

واعلم أنّ الصّغرى من المقدّمات مقدّمة أبداً لتُخرج اللفظة التي انفردت بها موضوعاً في النتيجة؛ أي مخبراً عنها، والكبرى مؤخّرة أبداً لتُخرج اللفظة التي انفردت بها محمولةً في النتيجة؛ أي خبراً.

واعلم أنّه إن وقعت صفة تخصّ بعض النّوع^(٥) في زمانٍ دون زمانٍ في إحدى المقدّمات وجب ضرورة أن تكون الأخرى كلّية، وقد ذكرنا قبل أنّ بعض الأوائل وصفوا أنّ المقدّمة الكبرى تقع فيها لفظة أعمّ من اللفظتين الآخرين المشتركة والتي انفردت بها المقدّمة الأخرى، وهذا أمرٌ

(١) م: وجوه.

(٢) م: وأتعب.

(٣) م: ترتفع.

(٤) م: واعلم.

(٥) س: صفة تحت النوع.

غيرُ صحيح على الإطلاق بل قد أجاز من عليه المعتمدُ في هذا العلم - وهو أرسطاطاليس، مرتَّب هذه الصَّناعة - المساواة في المقدمات، وهو الصَّحيح.

وقد وجدنا خمسةً أنحاءٍ منها الأربعة متساوية المقدمتين وهو النُّحو الثاني من الشَّكل الأوَّل، والنُّحو الأوَّل والثاني من الشَّكل الثاني، والنُّحو الثاني من الشَّكل الثالث، والنُّحو الخامس^(١) من الشَّكل الثالث وصُغراه كَلِيَّة وكُبراه جزئية، فاللفظة الأعمُّ^(٢) في ذلك النُّحو خاصَّة في المقدِّمة الصُّغرى لا في الكبرى. وقد نبَّهنا على كلِّ نحوٍ منها في مكانه، إن شاء الله - عزَّ وجلَّ -، وما توفيقنا إلَّا بالله - تعالى -.

وهذا حين نأخذ في تشخيص الأنحاء المذكورة:

الشَّكلُ الأوَّل:

الحدُّ المشترك فيه موضوع في إحدى المقدمتين محمولٌ في الأخرى؛ أي إنَّ اللفظة المذكورة في كِلْتَا المقدمتين هي في إحداها مخبَّر عنه وموصوف، وهي في الأخرى خبر وصفة. مثال ذلك:

الشَّكلُ الأوَّل: الحدُّ المشترك فيه مخبَّر عنه في إحدى المقدمتين،^(٣٤) وخبَّر في الأخرى:

النُّحو الأوَّل من الشَّكل الأوَّل:

/صُغرى كَلِيَّة موجبة: / كلُّ إنسان حيٌّ.

/كبرى كَلِيَّة موجبة: / وكلُّ حيٍّ جوهر.

النتيجة: كلُّ إنسانٍ جوهر.

(١) م: والنحو الخامس هو الخامس.

(٢) س: الأعمَّة.

النحو الثاني من الشكل الأول: /قالوا:

صغرى كلية موجبة: / كل إنسان حي .

/كبرى كلية نافية: / ولا واحد حي حجر .

النتيجة: لا واحد إنسان حجر . وإن شئت قلت: لا أحد من الناس

حجر .

وهذا النحو متساوي المقدمتين، ليست إحداهما أعم من الأخرى .

النحو الثالث من الشكل الأول:

/صغرى جزئية موجبة: / بعض الناس حي .

/كبرى كلية موجبة: / وكل حي جوهر .

النتيجة: بعض الناس جوهر .

النحو الرابع من الشكل الأول:

/صغرى جزئية موجبة: / بعض الناس حي .

/كبرى كلية نافية: / ولا واحد من الأحياء حجر .

النتيجة: بعض الناس ليس حجراً .

الشكل الثاني: الحد المشترك فيه محمول في كلتا المقدمتين، أي أنه

خبر فيهما معاً .

النحو الأول من الشكل الثاني: /قالوا:

صغرى كلية موجبة: / كل إنسان حي .

/كبرى كلية نافية: / ولا واحد من الحجارة حي .

النتيجة: فلا واحد من الناس حجر .

ليس بين هذا النحو الأول من الشكل الثاني وبين النحو الثاني من

الشكل الأول إلا أن المحمول - وهو الخبر الذي في المقدمة الكبرى من (٢٣٥)

/ذلك النحو الثاني من الشكل الأول - هو موضوع؛ أي مخبر عنه في المقدمة الكبرى من /هذا النحو الأول من الشكل الثاني، على حسب ما أتينا به هناك^(١) وهنا فقط. برهان صحة هذه النتيجة نعكس المقدمة الثافية فنقول: إن كان لا واحد من الحجارة حيّ فلا واحد من الأحياء^(٢) حجر. وقد قلنا: كلّ إنسان حيّ؛ فنضيف اللفظ الذي حصل لنا في العكس إلى هذه التي لم تعكس فنقول: كلّ إنسان حيّ، ولا واحد من الأحياء حجر. وهذا هو النحو الثاني من الشكل الأول بعينه، خرج في العكس المخبر عنه خبراً والخبر مخبراً عنه على ما قدّمنا إذ وصفنا رتب العكس؛ فتذكره، وإنّما لم نعكس الموجبة لأننا لو عكسناها لأنانا النحو الثالث من الشكل الثاني، وسيأتي بعد هذا؛ إن شاء الله - تعالى -.

النحو الثاني من الشكل الثاني: /قالوا:

صغرى كلىّة: / ولا واحد من الحجارة حي.

/كبرى كلىّة موجبة: / وكلّ إنسان حي.

النتيجة: فلا^(٣) واحد من الحجارة إنسان.

ليس بين هذا النحو والنحو الذي قبله فرق أصلاً، إلّا أنّ كبرى ذلك هي صغرى هذا، أخرت هنالك (وقدّمت هنا، وصغرى ذلك هي كبرى هذا قدّمت هنالك) وأخرت هنا، وإنّما كان ذلك لأننا نخرج موضوع نتيجة الذي قبل هذا /محمولاً في نتيجة هذا، والمحمول هنالك موضوعاً هنا. وبرهان هذا/ النحو بعكستين: عكسة للمقدمة الثانية، وعكسة أخرى للنتيجة التي ذكرنا، فنقول: إن كان لا واحد من الحجارة حيّ، فلا واحد من الأحياء حجر، (وقد قلنا: إنّ كلّ إنسان حيّ، فنقول: لا واحد من الأحياء حجر)،

(١) م: هنالك.

(٢) س: الناس.

(٣) س: لا.

وكلُّ إنسانٍ حيٍّ، فلا واحد من الحجارة إنسان. ثمَّ نعكس هذه النتيجة فنقول: إذا كان لا واحد من الحجارة إنساناً؛ فلا واحد من النَّاس حجر، وهذه هي نتيجة النَّحو الثاني من الشَّكل الأوَّل بعينها. (٢٣٦)

واعلم أنَّ مقدِّمتي هذا النَّحو والنَّحو الَّذي قبله؛ متساويتان، ليس في إحداهما لفظة هي أعمُّ من اللَّفظة الَّتِي فِي الأُخْرَى.

واعلم أنَّه لا فرق في شيءٍ من الأنحاء - كُلِّها - بين قولك: لا واحد من النَّاس حجر. وقولك: لا شيء من الناس حجر. وقولك: لا واحد إنسان حجر. كلُّ ذلك سواء قُلَّ كيف شئت. والأوَّلَى أن تقول الَّذِي هو أبين في اللُّغة الَّتِي عابرتك بها، وهكذا حكم كل ما نفيت.

النَّحو الثالث من الشَّكل الثاني:

/صُغْرَى جزئية موجبة:/ بعض النَّاس حي.

/كبرى كُليَّة نافية:/ ولا واحد من الحجارة حي.

النتيجة: بعض الناس لا حجر.

ليس بين هذا النَّحو وبين النَّحو الرَّابِع من الشَّكل الأوَّل فرق، إلَّا أنَّ محمول المقدِّمة الكبرى من ذلك النَّحو هو موضوع المقدِّمة الكبرى من ذلك النَّحو هو محمول المقدِّمة الكبرى من هذا النَّحو. برهانه بعكس المقدِّمة النَّافية فتقول: إذا كان لا واحد من الحجارة حيٍّ فلا واحد من الأحياء حجر. ونضيفُ إلى ذلك المقدِّمة الَّتِي لم تعكس فنقول: بعض النَّاس حيٍّ، ولا واحد من الأحياء حجر. وهذا هو النَّحو الرَّابِع من الشَّكل الأوَّل بعينه.

النَّحو الرَّابِع من الشَّكل الثاني:

/صُغْرَى جزئية سالبة:/ بعض الحجارة ليس حيًّا.

/كبرى كُليَّة موجبة:/ وكل إنسان حي.

النتيجة: فبعض الحجارة ليس إنساناً. وإن شئت قلت: فليس كل

حجر إنساناً. لأننا قد قلنا قبلُ إنَّ الثَّافِيةَ الجزئيةَ تظهر بلفظِ كُلِّيٍّ وجزئيٍّ إنَّ شئتَ. ^(٢٣٧) ثمَّ نَعكسُ هذه التَّيْجَةَ فنقول: إذا كان بعض الحجارة ليس إنساناً، فبعض النَّاسِ ليس حجراً. وهذا هو نتيجة النَّحو الرَّابِعِ من الشَّكلِ الأوَّلِ بعينها.

وهذا النَّحو لا تُعكَّسُ مقدِّمته، لأنَّك لو عكست الموجبة الكليةَ لانعكست جزئيةٌ ومعها جزئيةٌ نافية، وجزئيتان لا تُنتجُ، والثَّافِيةُ الجزئيةُ لا تنعكس على ما قدَّمنا. لكن برهانه يرفع الكلام إلى الإحالة ^(١)، وذلك أنَّ نقول: إنَّ أنكر منكر أنَّ هذه التَّيْجَةُ حقٌّ - وهي قولنا: فبعض الحجارة ليس إنساناً - فنقيضها حقٌّ، وهو: كلُّ الحجارة إنسان. فنقول: كلُّ الحجارة إنسان، وكلُّ إنسان حيٌّ. على ما أثبتنا في المقدِّمة الكبرى، فينتج لنا ذلك: كلُّ حجر حيٌّ. وقد صحَّحنا في المقدِّمة الصُّغرى: بعض الحجارة لا حيٌّ. وهذا ضدُّ ما أنتج لنا ما قدَّمنا آخرًا، وهذا محال.

الشَّكلُ الثَّالثُ: الحدُّ المشترك فيه موضوع في كلتا المقدِّمتين؛ أي مخبَّر عنه، ونواتجه - كلها - جزئيات.

النَّحو الأوَّل من الشَّكل الثَّالثُ:

/صُغرى كلِّية موجبة: / كلُّ إنسانٍ حيٌّ.

/كبرى كلِّية موجبة: / وكل إنسان جوهر.

التَّيْجَةُ: فبعض الأحياء جوهر.

برهانه بعكس المقدِّمة الصُّغرى فنقول: إن كان كلُّ إنسانٍ حيًّا فبعض الأحياء إنسان. /ونضيف إليها المقدِّمة الكبرى فنقول: بعض الأحياء إنسان/ وكلُّ إنسان جوهر، فبعض الأحياء جوهر. وهذه هي رُتبة النَّحو الثَّالث من الشَّكل الأوَّل.

(١) س: الإحالة إلى الكلام.

النحو الثاني من الشكل الثالث: قالوا:

/صغرى كلىة موجبة:/ كلُّ إنسان حي.

/كبرى كلىة نافية:/ ولا واحد من الناس حجر.

النتيجة: فبعض الأحياء لا حجر.

برهانه بعكس المقدمة الصغرى نقول: إن كان كلُّ إنسان حيًّا، فبعض الأحياء إنسان، ولا واحدٌ إنسان حجر، فبعض الأحياء ليس حجرًا. وهذه رتبة النحو الرابع من الشكل الأول بعينها، وهذا النحو متساوي المقدمتين ليس في إحداهما لفظٌ أعمُّ مما في الأخرى.

النحو الثالث من الشكل الثالث:

/صغرى جزئية موجبة:/ بعض الأحياء ناس.

/كبرى كلىة موجبة:/ وكلُّ الأحياء جوهر.

النتيجة: بعض الناس جوهر.

برهانه بعكس المقدمة الجزئية؛ نقول: إن كان بعض الأحياء ناسًا فبعض الناس حيٌّ. ثم نضيف ذلك إلى المقدمة الكلىة فنقول: بعض الناس حيٌّ، وكلُّ حيٍّ جوهرٌ. وهذا هو النحو الثالث من الشكل الأول بعينه.

النحو الرابع من الشكل الثالث:

/صغرى كلىة موجبة:/ كلُّ إنسان حي.

/كبرى جزئية موجبة:/ وبعض الناس جوهر.

النتيجة: بعض الجوهر حي^(١).

/رتبة/ هذا النحو مخالف لرتبة الذي قبله في تقديم الجزئية

(١) س: بعض الحي جوهر.

وتأخيرها، فكبرى ذلك صُغرى هذا، وصُغرى ذلك كبرى هذا؛ لأن^(١) يخرج موضوع نتيجة الذي قبل هذا محمولاً في نتيجة هذا في الرتبة، ومحمول نتيجة ذلك موضوعاً في نتيجة هذا، إذ الحد الذي في المقدمة الكبرى هو الذي يخرج محمولاً في النتيجة. وبرهانه بعكس المقدمة الجزئية، نقول: إن كان بعض الناس جوهرًا فبعض الجوهر ناس. ثم نضيف ذلك إلى المقدمة الكلية فنقول: بعض الجوهر ناس، وكل الناس حي، (النتيجة: بعض الجوهر حي). وهذه رتبة النحو الثالث من الشكل الأول بعينها.

النحو الخامس من الشكل الثالث: /قالوا:

صُغرى كلية موجبة: / كل إنسان حي.

/كبرى جزئية نافية: / وبعض الناس لا حجر.

النتيجة: فبعض الحي ليس حجرًا.

لا عكس في هذا، لأنك لو عكست الكلية لانعكست جزئية، ومعنا^(٢) إليها جزئية أخرى، وجزئيتان لا تنتج، والجزئية النافية لا تنعكس، لكن برهانه يرفع الكلام إلى الإحالة فنقول: إن كانت النتيجة المذكورة باطلاً فنقيضها حق، وهو: كل حي حجر. ثم نقول: كل إنسان حي، وكل حي حجر. النتيجة: فكل الناس حجر. وقد اتفقنا في المقدمة على أن بعض الناس لا حجر، وهذا مُحال، ونتيجة هذا النحو هي نتيجة النحو الثاني من الشكل الثالث، ويرجع هذا النحو إلى النحو الرابع من الشكل الأول بأن تأخذ النتيجة فتضيفها إلى المقدمة الصُغرى، فتقول: كل إنسان حي، وبعض الحي لا حجر. النتيجة: فبعض الناس لا حجر. وهذه هي نتيجة النحو الرابع من الشكل الأول، وهذا النحو ليس في كُبراه لفظة أعم من التي في صغراه.

(١) في النسختين: (لان)، وجعلها (ع): (إلا أنه).

(٢) كذا في النسختين، وأثبتها (ع): (وجمعنا).

النَّحو السَّادس من الشَّكل الثَّالث :

/صُغِرُىْ جَزْئِيَّة مَوْجِبَةٌ: / بعض الحي إنسان.

/كَبُرُىْ كَلِّيَّة نَافِيَّة: / ولا واحد من الأحياء حجر.

النتيجة: بعض النَّاس^(١) لا حجر.

برهانه بِعَكْسَةِ واحدةٍ، نقول: إن كان بعض الحيِّ إنسانًا فبعض النَّاس حيٌّ. ثم نضيف ذلك إلى الكَلِّيَّة السَّالِبَة فنقول: بعض النَّاس حيٌّ ولا واحد من الأحياء حجر. وهذا هو النَّحو الرَّابِع من الشَّكل الأوَّل. وإنَّما لم نعكس ما لم نعكس من المقدمات في الشَّكل الثَّاني والثَّالث لأنَّه إمَّا كانت تخرج جزئيتين أو تخرج إلى ما قد خرج قبلها أو بعدها من الأنحاء، أو لأنَّه كان يكون أطول في العمل فقصدنا الأخصر والأكثر فائدة، فهذه الأنحاء الَّتِي (٢٤٠) لا ينتج سواها إنتاجًا مطرَّدًا.

وسنبيِّن إن شاء الله - تعالى - اعتراضات اعترضها المشغَّبون في هذه الأشكال، وحلَّ ذلك - كلُّه - بحول الله وقوَّته، وها نحنُ آخذون في تمثيل (هذه) الأنحاء بمثالٍ إلهيٍّ، ومثالٍ شريعيٍّ، بحول الله واهب الفضائل لمن شاء من عباده لا إله إلَّا هو، ليظهر فضل هذه الصَّناعة في كلِّ علمٍ.

الشَّكل الأوَّل:

النَّحو الأوَّل من الشَّكل الأوَّل:

كلُّ ما خرج إلى الفعل من العالم فمعدود، وكلُّ معدودٍ فمتناه؛ فكلُّ ما خرج إلى الفعل من العالم فمتناه.

مثالٌ شريعيٌّ: كلُّ مسكرٍ خمرٌ، وكلُّ خمرٍ حرامٌ؛ فكلُّ مسكرٍ حرامٌ.

النَّحو الثَّاني منه:

كلُّ ما خرج إلى الفعل من العالم معدودٌ، ولا واحد من المعدودات أزليٌّ، فليسَ شيءٌ ممَّا خرجَ إلى الفعل من العالم أزليًّا.

(١) س: الحي.

مثال شرعي: كل مسكر خمر، وكل خمر ليس حلالاً، فكل مسكر ليس حلالاً.

النحو الثالث منه:

بعض العالم مرگب، وكل مرگب مؤلف من شئ^(١)، فبعض العالم مؤلف من شئ.

مثال شرعي: بعض المملوكات حرام وطئها، وكل حرام ففرض اجتنابه، فبعض المملوكات فرض اجتنابها.

النحو الرابع منه:

بعض العالم مرگب، وليس شيء من المرگبات أزلياً، فبعض العالم ليس أزلياً.

مثال شرعي: بعض البيوع ربا، وليس شيء من الربا حلالاً، فبعض البيوع ليس حلالاً.

الشكل الثاني:

النحو الأول منه:

(٢٤١)

كل جمل العالم مؤلفات من أجزائها، وليس شيء من المؤلفات أزلياً، فليس شيء من العالم أزلياً.

مثال شرعي: كل ذبح لما لم تملكه فقد نُهيت عنه، وليس شيء مما نُهيت عنه حلالاً؛ فليس ذبحك لشيء لم تملكه حلالاً.

النحو الثاني منه:

ليس شيء أزلي مؤلفاً^(٢)، وكل جمل العالم مؤلفات^(٣) من أجزائها، فلا شيء في جمل العالم أزلي^(٤).

(١) س: شيء.

(٢) م: ليس شيء من المؤلفات أزلياً.

(٣) س: المؤلفات.

(٤) م: فلا شيء أزلي في كل جمل العالم.

مثال شرعي: ليس شيء حلالاً مما نُهيّت عنه^(١)، وكلُّ ذبح لما لم تملكه فقد نُهيّت عنه؛ فليس حلالاً ذبحك لما^(٢) لم تملكه.

النحو الثالث منه:

بعض العالم مركّب، وليس شيء أزليّ مركّباً، فبعض العالم ليس أزليّاً.

مثال شرعي: بعض الآباء كافر، وليس أحدٌ تجب طاعته كافرًا، فبعض الآباء لا تجب طاعته.

النحو الرابع منه:

بعض العالم ليس خالقًا، والأزليّ خالق، فبعض العالم ليس أزليّاً.

مثال شرعي: بعض الفروج من المتملّكات لا يحلُّ وطئه، وكلُّ فرج زوجة أو أمة مباحين يحلُّ وطئه، فبعض الفروج من المتملّكات - ليس فرج زوجة أو أمة - ليس مباحًا.

الشكل الثالث:

النحو الأول منه:

كلُّ مركّب متناهٍ، وكلُّ مركّب مؤلّف؛ فبعض المتناهيّات مؤلّف. (٢٤٧)

مثال شرعي: كلُّ قاذفٍ محصنةٍ فاسقٍ، وكلُّ قاذفٍ محصنةٍ يُحدُّ؛ فبعض الفاسقين يحدُّ.

النحو الثاني منه:

كلُّ جسم مركّب من أجزائه، وليس واحدٌ من الأجسام أزليّاً؛ فبعض المركّب من أجزائه ليس أزليّاً.

(١) م: ليس شيء مما نهيت عنه حلالاً.

(٢) م: ما.

مثال شرعيّ: كلُّ المُخْرَمِينَ مِنْهُيَّ عَنِ الصَّيْدِ^(١)، وليس أحد من المُخْرَمِينَ مَبَاحًا لَهُ النِّسَاءُ؛ فليس بعض المنهيين عن الصَّيْدِ^(١) مَبَاحًا لَهُمُ النِّسَاءُ.

النَّحْوُ الثَّالِثُ مِنْهُ:

بعض الأعراض عددٌ، وكلُّ الأعراض محمولٌ؛ فبعض العدد محمولٌ.
مثال شرعيّ: بعض المصلّين مقبول الصَّلَاة، وكلُّ مصلٍّ فمأمور باستقبال الكعبة إن قدر؛ فبعض المقبول صلاتهم مأمور باستقبال الكعبة إن قدر.

النَّحْوُ الرَّابِعُ مِنْهُ:

كلُّ جسمٍ معدودٌ، وبعض الجسم مرْكَبٌ؛ فبعض المرْكَب معدودٌ.
مثال شرعيّ: كلُّ مُرْضِعَةٍ خَمْسَ رَضَعَاتٍ حَرَامٌ، وبعض المرضِعات خَمْسَ رَضَعَاتٍ أُمٌّ؛ فبعض الأمّهات حرامٌ.

النَّحْوُ الْخَامِسُ مِنْهُ:

بعض الأجسام ليس عرضًا، وكل جسم فشاغل مكانًا؛ فبعض الأعراض ليس شاغلًا مكانًا.
مثال شرعيّ: ليس بعض القتالين بغير حقٍّ يقاد منه، وكلُّ قاتلٍ بغير حقٍّ فاسقٌ، فبعض من لا يقاد منه فاسقٌ.

النَّحْوُ السَّادِسُ مِنْهُ:

بعض الأجسام ذو جهاتٍ سِتٍّ، وليس (شيء من الأجسام عَرَضًا، فبعض ما هو ذو جهاتٍ سِتٍّ ليس) عرضًا.
مثال شرعيّ: بعض الشُّروط مفسد للعقد، وليس شيء من الشُّروط متقدِّمًا للعقد؛ فبعض المفسد للعقد لا يتقدَّم العقد.

(١) م: التصيد.

فإذ قد أتممنا - بحمد^(١) الله تعالى وعونه لنا - ما كُنَّا وعدنا به من ذكر أنحاء أشكال البرهان، فلنقل: إنَّ كلَّ نتيجةٍ ظهرت فيما قدَّمنا من القرائن فإنَّها:

إنَّ^(٢) كانت موجبة كَلِّيَّة؛ فإنَّه قد صَحَّ بصحَّتْها عكسها؛ وهو موجبة جزئية.

وإنَّ كانت موجبة جزئية فإنَّه قد صَحَّ بصحَّتْها عكسها؛ وهو موجبة جزئية.

وإنَّ كانت سالبة^(٣) كَلِّيَّة فإنَّه قد صَحَّ^(٤) بصحَّتْها عكسها؛ وهو نافية كَلِّيَّة.

وإذا صحَّت الكَلِّيَّة فقد صحَّت جزئياتها وليس إذا صحَّت الجزئية صحَّت كَلِّيَّتها. فتأمل هذا تجده، وقد قدَّمنا لك من ذلك أمثلةً بيَّنة فأغنى عن تكرارها. فتدبَّر في هذا المكان عظيمَ منفعة العكس لأنَّه يصحُّ لك بصحة النتيجة ما انطوى فيها ممَّا ذكرنا الآن.

وأما النافية الجزئية فقد قدَّمنا أنَّها لا تنعكس، وإذا كان ما قلنا، فذلك إنتاج من النتيجة صادق أبداً، فالنتائج كما ذكرنا أربع عشرة /نتيجة/ تنعكس منها ثمان؛ ثلاث في الشكل الأول: اثنتان مِنْها موجبتان؛ إحداهما جزئية، والثانية كَلِّيَّة، والثالثة كَلِّيَّة نافية، واثنان في الثاني كَلِّيَّتان نافيتان، وثلاث في الثالث موجبات /جزئيات/، فذلك اثنتان وعشرون نتيجة صادقة /أبداً/.

(١) س: بحول.

(٢) م: إذا.

(٣) م: نافية.

(٤) (م) في هذا الموضع، وفي الموضعين السابقين: (فإنَّها قد صَحَّ). وفي (س): - في هذا الموضع والذي قبله -: (فإنَّه قد صَحَّ)، وفي الموضع الأول: (فإنَّها قد تصحَّ). وأثبتها (ع) في جميع المواضع: (فإنَّه قد يصحَّ).

وتذكّر ما قلنا قبلُ إنّ القضايا - وهي الأخبار - تنقسم قسمين: قاطعة
وشرطية. فهذه القاطعة قد ذكرنا أقسامها، والحمد لله واهب التّمييز والعلم
والبيان والقوّة، وهو الَّذي لا يُستمدُّ المزيد في (كلّ) ذلك ومن كلّ خيرٍ إلّا
منه، لا إله إلا هو، فإذ قد أتممنا ذلك فلنشرع في ذكر القسم الثّاني وهو:
(٢٤٤) الشرطية، إن شاء الله - عزّ وجلّ - ولا حول ولا قوّة إلّا بالله - تعالى -
ذكّره.

(تمّ السّفَرُ الأوّل من كتاب: «التّقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه
بالألفاظ العامّة والأمثلة الفقهية» تأليف: أبي محمّد عليّ بن أحمد بن
سعيد بن حزم بن غالب الأندلسيّ - رحمة الله عليه - والحمد لله على ذلك
كثيراً، كما هو أهله، وصلى الله على النّبيّ محمّد وسلّم).



(وهذا بدء السفر الثاني)
 بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ

[٢] باب ذكر القضايا الشرطية:

نقول - وبالله تعالى نتأيد :-

إنَّ الشرطية هي ما لم يقطع في وصف الموصوف فيها بشيء لازم.

والشرطية هذه تنقسم قسمين: إمَّا معلقة بشيء آخر، وإمَّا مقسمة.

فالمعلقة تنقسم قسمين:

المعلقة بالجملة، وتسمى المتصلة، وهي التي عُلِقَ الحكم فيها بحكم آخر تصحُّ بصحته أو تبطل ببطلانه. مثال ذلك: إن كان من زنى وهو محصن / وهو / بالغ عاقل ثيبًا؛ فإنه يُجلد ويرجم، لكنه ثيبٌ فإنه يجلد ويرجم.

فهذه قضية شرطية مركبة من حكمين: أحدهما: صفة الزاني. والثاني: صفة ما يصنع به إن زنى وهو الجلد والرجم. فالحكم الأول يسمى: المقدم، وهو قولك: إن كان من زنى وهو محصن بالغ عاقل ثيبًا. والحكم الثاني يسمى: التالي^(١)، وهو قولك: فإنه يجلد ويرجم. فاثبت على / ذكر /

(١) س: الثاني.

هذه التسمية - أيضًا - فستكرّر عليك/ كثيرًا/، إن شاء الله - عزّ وجلّ -.

فأحد قسمي المعلّقة - اللّذين ذكرنا أنّنا أنّها تنقسم عليهما - أن يُستثنى المقدّم، ومعنى قولنا: «يُستثنى» هو أن يُشترط أنّ كون الأمر المذكور أولًا موجب لكون الأمر المذكور آخرًا، فإن لم يكن الأوّل لم يكن الآخر.

والقسم الثّاني: هو ما استثنيت فيه الثّالي، أي أنّك تشترط أنّ كون الشّيء الذي تذكر آخرًا موجب لكون^(١) الأمر المذكور أولًا. فإن لم يكن المذكور آخرًا لم يكن المذكور أولًا.

فالقسم الأول مقدّمة تركّبت من موضوع ومحمولٍ إلّا أنّ أحدهما قرّن به حرفُ شرطٍ، فإن أردت إنتاجها أضفت إليها أخرى، فقلت: إن كان الرّائي المحصّن البالغ العاقل يجلد ويرجم. فهذه مقدّمة من مخبرٍ عنه وخبر؛ قرنت بأحدهما حرفُ شرطٍ. ثمّ تقول: وهذا زان /محصّن/ بالغ عاقل. فهذه مقدّمة ثانية إليها فتّمّت قرينة النتيجة: فهذا يجلد ويرجم.

والقول في كلّ ما صحبه حرف من حروف الشرط واحد، وهي: إن، وإذا، /وإذا ما،/ ومتى، ومتى ما، ومهما، وكلّما، وما أشبه ذلك. وإن شئت أن تقدّم في اللفظة المعلّقة على التي علقت بها فلك ذلك.

والمعلّقة هي المُسَبَّبة، والمعلّقة بها هي السّبب، كالزّنا مع الإحصان هو سبب الرّجم، وكطلوع الشّمس هو سبب النّهار، وكدخول الأرض بين الشّمس والقمر هو سبب كسوف القمر^(٢)؛ فهذه الأسباب هي المعلّق بها الحكم. والكسوف، والشّمس^(٣)، والنّهار؛ هي المسبّبات^(٤) وهي المعلّقات. فنقول في تقديم المعلّقة: إن كان نهار فالشّمس قد طلعت، وإن

(١) م: كون.

(٢) م: الكسوف القمري.

(٣) م: والرجم.

(٤) م: المسميات.

كان اسم الشيب يقع على الزاني إن كان بالغًا عاقلًا محصنًا فإنه يجلد ويرجم^(١)، وهذا مثل تقديمك المحمول على الموضوع في القضايا القاطعة التي ليس فيها شرط. فتقول: الحياة في كل إنسان، والجوهرية في كل حي؛ فالجوهرية في كل إنسان.

وقد تكون المقدمتان في الشرطية نافيتين، وقد تكون موجبتين، وقد تكون موجبة ونافية، كقولك: إن لم تغرب الشمس لم^(٢) يأت الليل، وإن لم يكن في الجو برق لم يكن صق؛ وإن لم تقر بما أتى به رسول الله ﷺ؛ لم تكن مسلمًا. فالمقدمة الأولى هي قولك: إن لم تغرب الشمس، وإن لم يكن في الجو برق، وإن لم تقر بما أتى به محمد ﷺ. والثانية هي قولك: لم يكن ليل، لم يكن صق، لم تكن مسلمًا.

وأما الموجبتان فكألتى قدمنا قبل.

وأما الموجبة والثافية؛ فكقولك: الماء راسب بالطبع ما لم يُفسز^(٣) أو (٢٤٧) يُستحل، والثار صعادة بالطبع ما لم تُفسز أو تُستحل^(٤)، والبيعان بالخيار ما لم يتفرقا. فكأنك قلت: إن تركت الماء بطبعه فهو راسب، وإن تركت الثار بطبعها فهي صعادة، وإن كان المتبايعان مجتمعين فالخيار لهما.

وقد تكون المقدمات كثيرة في هذا الباب، مثل قولك: «إذا كان العالم محدثًا وكان المحدث يقتضي محدثًا، وكان لا شيء غير المحدث (والمحدث، وكان لا مُحدث غير المحدث) للعالم، وكانت أحداث مخالفة للطبيعة ظاهرة من إنسان محدث لها باختياره، وكان يأتي بها شواهد على دعواه؛ فمُحدثها له محدث العالم، وإذا كان مُحدثها له متى

(١) وردت هذه الجملة في (س) هكذا: (إن كان نهارًا فالشمس قد طلعت، وإن كان محصنًا عاقلًا اسم الشيب يقع على الزاني إن كان بالغًا فإنه يُجلد ويرجم). والمثبت من (م).

(٢) م: فلم.

(٣) س: يفسد.

(٤) س: تفسد أو تستحيل.

طلبها (من) محدث العالم فمحدث العالم شاهد له بصحة ما يدعي. وإذا كان محدث العالم شاهدًا له، ومحدث العالم لا يشهد لمدعي باطل؛ فهذا^(١) ليس مدعي باطل. وإذا كان ليس مدعي باطل فهو مدعي حق. وإذا كان مدعي حق وجب تصديقه. فالمقدم من هذا الاستدلال الشرطي كما ترى مقدمات كثيرة، والثالي واحد وهو: فإذا كان مدعي حق وجب تصديقه. فهذا هو القسم الأول الذي ذكرنا أنه يستثنى فيه المقدم. أي (أن) المقدمة الأولى هي التي نقطع على أنها حق بعد أن يشترط أنها إن صحت الأولى صحت التي علقت صحتها بصحتها. وإن بطلت الأولى بطلت التي علقت صحتها بصحتها. وهذا واجب بأول العقل ضرورة: إذ كل شيء لا يجوز أن يصح /إلا/ حتى يصح شيء آخر، ثم إذا لم يصح ذلك الشيء الآخر فواجب ضرورة أن لا يصح الذي لا صحة له إلا بوجود صحة /لم/ توجد.

ومن هذا الأصل الضروري البرهاني^(٢) أبطلنا في الشرائع كل عقد ارتبط بشرط فاسد لا يصح في النكاح، والطلاق، والبيع، والعق، وسائر العقود - كلها -. وكذلك إن كان الثالي لا يوجد ضرورة إلا بوجود الأول، والأول غير موجود^(٣)؛ فالثالي غير موجود.

فإن جعلت^(٤) المقدمة الأولى جزئية فقلت: إن كان زيد طبيبًا فهو ناطق، لكن زيد^(٥) طبيب فهو ناطق. فلو استثنيت نقيض الأول، أي^(٦) صححت نفيه فقلت: لكن زيد^(٥) ليس طبيبًا. لم يصح لك أنه ليس ناطقًا، وهكذا كل ما كان فيه الوصف في المقدم جزئيًا للذي في الثالي. وأما إن

(١) م: فهو.

(٢) م: البرهاني الضروري.

(٣) (والأول غير موجود) من (م)، وفي (س): (فالثالي غير موجود ضرورة إلا بوجود الأول)؛ وهذا خطأ من الناسخ، والله أعلم.

(٤) س: وجدت.

(٥) م: لكن زيدًا.

(٦) س: الذي.

كان مساوياً له، أو أعمّ؛ فإنّك إذا نفيت الأول انتفى الثاني؛ كقولك: إن كان الإنسان حساساً - أو قلت ضحاكاً - فهو حيّ، لكنّه ليس حساساً - أو ليس ضحاكاً - فليس حيّاً. ولا يجوز أن يكون الثّالي جزئياً للمقدّم - البتّة - لأنّه مرتبط به، موجود بوجوده، فهو^(١) أبداً إمّا مساوٍ، وإمّا أعمّ، فاحفظ كلّ هذا واضبطه. فلو استثنيت نفي الثّالي، أي صحّحته، فإنّه ينتج لك نفي الأول ضرورة على كلّ حال؛ جزئياً كان الأول أو مساوياً. ألا ترى أنّك لو قلت: إن كان زيد طبيباً فهو عالم، لكنّه ليس عالماً أصلاً فليس طبيباً. وكذلك المساوي، ألا ترى أنّك لو قلت: إن كان الجُزم إنساناً فهو ضحّاك لكنّه ليس ضحّاكاً فليس إنساناً.

ومن^(٢) الجزئيّ الأخصّ - أيضاً - أن نقول: إن كان الجُزم إنساناً فهو ناطق، لكنّه ليس ناطقاً؛ فليس إنساناً. فإن استثنيت الثّالي - أي صحّحته - لم يصحّ لك الأول إلّا في المساوي وحده، وأمّا الأعمّ فلا، لأنك لو قلت: إن كان الجُرم إنساناً فهو حيّ، لكنّه حيّ، فلا يصحّ لك بذلك أنّه إنسان. فالوجه هاهنا أن تصحّح إمّا الأول فينتج لك صحّة الثّالي، وإمّا أن تصحّح نفي الثّالي فيصحّ لك نفي الأول. وأمّا إن صحّحت الثّالي أو صحّحت نفي الأول فإنّه لا يصحّ لك بتصحيح الثّالي تصحيح الأول. ولا يصحّ لك بتصحيح نفي الأول نفي الثّالي إلّا في المساوي فقط. إلّا أنّك تحتاج - إذا أردت بنفي الثّالي نفي الأول في المساوي - إلى عمل يمتدّ في إنتاج ذلك، إذ ليس ذلك بيّناً بسرعة كبيان انتفاء الثّالي بانتفاء الأول؛ ألا^(٣) ترى أنّك إذا قلت: إن كان العمر طويلاً فالهرم موجود، لكنّ العمر ليس طويلاً، النتيجة: فالهرم ليس موجوداً؛ بيّن. فلو قلت والقرينة بحسبها: لكنّ^(٣) الهرم غير موجود؛ فإنّك تحتاج - في الإنتاج من ذلك أنّ طول العمر ليس موجوداً - إلى عمل، وهو أن تقول: إن كان الهرم يوجد بوجود

(١) م؛ فهذا.

(٢) س: وهو من.

(٣) س: لكون.

طول العمر فليس يمكن أن يعدم الهرم ويوجد طول العمر، لأن طول العمر إذا كان موجوداً وجد الهرم، فإن كان الهرم موجوداً وليس طول العمر موجوداً^(١) فليس الهرم إذن موجوداً بوجود طول العمر. وقد قدّمنا أن الهرم يوجد بوجود طول العمر؛ وهذا تناقض. وإثماً كانت تكون بيّنة لو قدّمت فقلت: إذا كان ضعف الكبر غير موجود فطول العمر غير موجود، / وضعف الكبر غير موجود، فطول العمر غير موجود؛ / وهذا بيّن.

وقد قلنا: إن القسم الذي تستثني فيه^(٢) ضدّ المقدّمة التالية، أي تصحّحه فإنه ينتج لك نفي الأول ضرورة؛ مثل أن تقول: إن كان العالم غير محدّث فهو غير مؤلّف، ولا متناهي الجرم، لكنّ العالم مؤلّف متناهي الجُزم، فالعالم محدّث. وقد تكون المقدّمات التّوالي في هذا النّوع متنافية؛ كقولك: إن كان يوجد زمانٌ لغير جرم ذي زمان، والزّمان إثماً هو مدّة يعدُّ بها سكّون أو حركة، فليس يوجد إذن زمان لغير جرم ذي زمان.

فهذه أقسام الشرطي المتّصل، وهي إمّا أن تصحّح المقدّم، وإمّا أن تصحّح نفيه، (وإمّا أن تصحّح التّالي، وإمّا أن تصحّح نفيه)، فاعلم!

وأما الشرطي المقسّم^(٣): فهو أن تقسّم الشّيء الذي تريد معرفة صحّة حكمه على جميع أقسامه، ولا تترك من جميع أقسامه التي^(٤) يعطيه العقل إيّاها قسماً أصلاً، ولا تكون تلك الأقسام إلّا متعاندة^(٥)، أي متباينة مختلفة، كل واحد منها مخالف لسايرها، وجائز أن تكون الأقسام اثنين فصاعداً، ولكن لا بدّ من الاختلاف المذكور.

فالأذي ينقسم قسمين؛ نحو قولك: العالم إما محدّث وإمّا أزليّ، وهذا الشّيء إمّا حرام وإمّا غير حرام، وهذا الشّيء واجب أو غير واجب. ونحو

(١) لأن طول العمر... موجوداً: هذه هي قراءة م، والنص مضطرب في س.

(٢) س: يستثني منه.

(٣) س: المنقسم.

(٤) س: الذي.

(٥) س: متغايرة (حيث ورد).

قولك: هذان الاسمان إمّا واقعان على معنى واحد، وإمّا على أكثر من معنى واحد.

وأما الذي ينقسم أقسامًا أكثر من اثنين أن تقول: لا يخلو العالم إن كان محدثًا من أن يكون أحدث نفسه، أو أحدثه غيره، أو حدث لا من محدث. ونحو قوله: هذا الشيء إمّا واجب، وإمّا مباح متساوٍ، وإمّا مباح مستحب، وإمّا مباح مكروه^(١)، وإمّا حرام. وهذه الأقسام كما ترى تامة التعاند^(٢) أي كل قسم منها مخالف لسايرها وقُسمت تامة مستوفاة.

وأما إذا كان التقسيم ناقصًا، وهو أن تكون أخللت بشيء من أقسامه؛ إمّا جهلاً، وإمّا نسيانًا، وإمّا عمدًا، فليست أقسامه - حينئذٍ - تامة المعاندة^(٣)، وذلك نحو قولك: لا يخلو محدث العالم أن يكون أحدثه لجوده أو كرمه^(٤)، أو لاجترار منفعة أو لدفع مضرة، أو لعلّة ما غير ما ذكرنا. فهذا تقسيم ناقص لأنك أسقطت منه القسم الصحيح وهو أن يكون أحدثه لا لعلّة أصلاً^(٥).

وقد يعرض من هذا الباب أن يكون التقسيم لا يخرج^(٦) إلا على قسمين فقط، فيحذف المقسم أحد القسمين ويذكر الآخر، فيجعله كليًا في الحكم وهو في الحقيقة جزئي؛ كقول القائل: الزمان حركة تُعدّ. فأخرج^(٧) ذلك مخرج صفة كلفة للزمان، وإثما / الصواب أن يقول: / (الزمان معنى لا زمانًا، أي لا أنّ) الزمان حركة تُعدّ أو سكون يُعدّ. ومن ذلك - أيضًا - أن تقول: المُدبّرُ المعتنق بالموت موصى به فهو من الثُلث. وإثما الصواب أن

(١) وإما مباح مكروه: تقدم في م.

(٢) س: المعاني.

(٣) س: المغايرة.

(٤) م: (وكرمه، أو لأثّه)، وزيادة: (أو لأنه) لم ترد في (س) فلعلّه سبق قلم من ناسخ (م).

(٥) وهذا هو مذهب المصنّف، وقد تقدّمت الإشارة إلى ما فيه، ص: (٢٤٢).

(٦) س: يكون.

تقول: المدبرُ المعتقد^(١) بالموت إمّا موصى بعته، أو معتق نضفه^(٢). فتوفي القسمة حقها، فتحفظ من مثل هذا أشدّ التحفظ، فإن دخول الأغاليط كثيرًا ما تدخل في^(٣) هذا الباب، فأقل ما في هذا الباب^(٤) أن تعمي عليك الحقائق إن كنت باحثًا فتعتقد الباطل، وتضلّ غيرك ممّن يحسن الظن بك، أو تتحير إن ظهر ما فسد^(٥) من الأقسام إليك، أو تجيب جوابًا فاسدًا إن كنت مسؤولًا، أو تغالط خصمك إن كنت سائلًا، وكل هذه أحوال غير محمودة، بل (هي) مذمومة عند أهل العقول جدًّا. فإن كنت جاهلًا بالتقسيم فتعلم وابحث، وإن كنت ناسيًا ففتش وتدبر، وإن كنت عامدًا فتلك أقبح فأعرض عنها.

ومن ذلك - أيضًا - أن تقول: زيد إمّا^(٦) جالس وإمّا متكىء. وليس هذا تقسيمًا صحيحًا، إذ لعله ماش أو واقف. فاعلم الآن أن التقسيم إذا وقع على قسمين فقط واستوفيا حقيقة الطبع في التقسيم التام الذي لا يشذ عنه شيء فإنك إذا صححت أحد القسمين وأثبتته، وأخرجته من الشك فإنه ينتج لك - أي يصحح لك - ضد^(٧) القسم الآخر ضرورة لا بد من ذلك، كقولك: العالم إمّا أزلي وإمّا محدث، لكن العالم محدث، فصح أنه ليس أزليًا. فإذا صححت نفي أحد القسمين وأثبتته؛ أنتج صحة القسم الآخر ضرورة؛ كقولك: العالم إمّا أزلي وإمّا محدث، (لكنه ليس أزليًا؛ فصح أنه محدث)^(٨)؛ وهكذا إذا كانت الأقسام أكثر من اثنين، فإنك إذا صححت أحدها فقد صحّ أنه مخالف لسايرها لا بد من ذلك.

(١) م: المعتق المدبر.

(٢) س: بصفة.

(٣) م: من.

(٤) م: ما في ذلك.

(٥) م: فسد ما ظهر.

(٦) س: إما زيد.

(٧) س: هذا.

(٨) م: وهذا.

وكذلك إذا صَحَّحت نفي جميع تلك الأقسام حاشا واحداً صَحَّ أن حكمه هو ذلك الواحد الذي بقي ضرورة، فإن صَحَّحت أن حكمه مخالف لبعض تلك الأقسام (وبقي منها أكثر من واحد سقطت الأقسام) التي صَحَّ أنه مخالف لها ولم يصحَّ أن حكم الشيء الذي يتعرَّف صحَّة حكمه في أحد ما بقي دون سائر ما بقي، ولا تبال أي الأقسام قدَّمت في اللفظ، ولا أيها أخرت من^(١) هذه الوجوه - كلها - .

ونحن نمثِّل الوجوه الثلاثة التي ذكرنا فنقول - وبالله تعالى نتأيد :-

إذا قلت هذا الطَّعم إمَّا تَفِيه، وإمَّا زُعَاق^(٢)، وإمَّا حلَّو، وإمَّا مرُّ، وإمَّا حامض، وإمَّا مِلْح، وإمَّا جَرِيْف، وإمَّا عَفِص^(٣)؛ لكنَّه مرُّ. فقد نفيت عنه جميع الطُّعوم الباقية - كلها - يقيِّنا بلا شك. وكذلك إذا قلت: هذا العدد إمَّا مساوٍ لهذا العدد، وإمَّا أقل منه، وإمَّا أكثر منه، لكنَّه أكثر منه، فقد نفيت القسمين الباقيين^(٤) بلا شك وهو - حينئذٍ - لا مساو ولا أقلَّ يقيِّنا. فإن أبطلت جميع الأقسام حاشا واحداً فقلت في المسألة الأولى: لكنَّه ليس تفهًا، ولا زعاقًا، ولا حلَّوًا، ولا مرًّا، ولا حامضًا، ولا ملحًا، ولا حريقًا؛ فقد صَحَّ بلا شك أنَّه عَفِص. وكذلك لو قلت في الثانية لكنَّه ليس أكثر منه ولا مساوياً له؛ فقد صَحَّ أنَّه أقلُّ منه يقيِّنا^(٥)، فإن أبطلت بعض الأقسام وسكت عن أكثر من واحدٍ منها؛ سقطت الأقسام التي صَحَّحت أنها مخالفة له فقط، ولم يثبت له واحد بعينه من الذي نفيت، وبقي الاستدلال والنُّظَر واجبًا فيها؛ كقولك في المسألة الأولى: لكنَّه ليس مرًّا ولا حلَّوًا. فقد سقطت عنه المرارة والحلاوة وبقي الطَّعم مشكوكًا فيه على باقي الأقسام،

(١) س: في.

(٢) الأطعمة الثفَّهة: ما ليس له طعم حلاوة أو حموضة أو مرارة، ومنهم من يجعل الخبز واللحم منها. «القاموس» (تفه).

والزُعَاق: الماء المرُّ الغليظ، لا يطاق شربه. وطعام مزعوق: كثرِ بُلْغُه. «القاموس» (زعق).

(٣) الجَرِيْف: كل طعام يحرق فم آكله بحرارة مذاقه. والعَفِص: المرُّ.

(٤) م: النافين.

(٥) م: يقيين.

ثم/ كلما أسقطت قسماً بقي موقوفاً على الباقي حتى لا يبقى إلا واحد فيصح - حينئذ - أن ذلك الواحد هو حكمه، وهكذا في جميع المسائل؛ وإنما أخرجت لك الوجوه - كلها - من مسألة واحدة لترى نسبة الوجوه بعضها من بعض بأمكن وأسهل منها لو كانت من مسائل شتى. ولو أنك أثبتت من الأقسام الكثيرة اثنين فصاعداً بحرف الشك مثل أن تقول: لكنه إما حل، وإما حامض، وإما مر؛ فقد أبطلت سائرهما وبقي الحكم موقوفاً على الذي قصرتها عليه.

واعلم أن هذا الفصل لا يكون صحيحاً إلا بعد ذكرك جميع ما توجهه (٢٥٣) الطبيعة من الأقسام - كلها -، ثم تقصره منها على بعضها دون بعض، وأما إن لم تذكر أولاً جميع الأقسام/ وابتدأت بذكرك بعض الأقسام مقتصرًا عليها في القسمة فقد أسأت العمل، والصواب/ عنك/ ممنوع^(١) إلا من جهة واحدة لا ينبغي لك أن تتكلم عليها^(٢)، وهي^(٣) أن يتفق لك صحة وقوع أحد الأقسام التي ذكرت على الشيء الذي تطلب معرفة صحة حكمه، فإنك - حينئذ - إذا صححت ذلك القسم الموافق خاصة صادفت الحق غير مُحسن في إصابته؛ لكن كإنسان أوقعه البخت على كنز، وذلك نحو قولك: هذا الشيء إما حار وإما بارد لكنه حار. فإن كنت قد أصبت في وصفه بالحر حقيقة طبعه فقد أنتج لك ذلك بطلان كل قسم ذكرته أو لم تذكره، وإن نفيت في هذا العمل أحد القسمين اللذين ذكرت فإنه لم يصح لك شيء بعد، وذلك نحو قولك: هذا الشيء إما حار وإما بارد، لكنه ليس بحار. فاعلم أنك لم تصب بعد حقيقة طبعه ولا أثبت له البرد، لأنك أسقطت القسم الثالث وهو: المعتدل، فلعله معتدل إذ ليس حاراً؛ فلا يكون - أيضاً

(١) وابتدأت... ممنوع: وردت هكذا في س: (وابتدأت بذكر بعض الأقسام مقتصرًا عليها في القسمة فقد أسأت العمل؛ فالصواب ممنوع)؛ وفوق كلمة (وابتدأت) و(فالصواب) إشارة إلى الحاشية، وكتب فيها: (إنه). ولم أفهم صنيع الناسخ هذا، وما أثبتته من (م) صحيح وواضح.

(٢) س: تنكل عنها.

(٣) س: وهو.

- داخلًا في القسم الثاني الذي ذكرت وهو البارد. ولو كان تقسيمك مُوعِبًا لارتفع الإشكال - على ما قدّمنا قبل - وأنت إذا قطعت في القسمة الناقصة على أنه لا بدّ من أحد الأقسام التي ذكرت فالكذب حصّتك من هذا الخبر، والفضيحة صفتك فيه، وهاتان صفتا سوء، والأمر لله من قبل ومن بعد. فاحفظ هذه المعاني وميزها إذا مرّت بك في جميع مطالبك، وفشّ عنها في كلّ ما يرد عليك فإنّك تستضيء في العلم ضياء تامًا، وتُشرف على عجائب تُفرّج عنك همومًا عظيمة إن كنت ممن يهتم بالحقائق.

واعلم أنّ إيرادك في التّقسيم لفظة: «إمّا»، أو لفظة: «أو»، أو أنه لا يخلو من كذا وكذا، أو لا بدّ من كذا وكذا، أو هذا ينقسم كذا وكذا قسمًا، منها كذا ومنها كذا، أو لا سبيل إلى غير كذا وكذا، أو ما أعطى (٢٥٤) هذا المعنى، فكلّ ذلك سواء لا يحيل شيء من ذلك معنًى أصلاً.

[٣] باب من أنواع البرهان تتضاعف الصّفات فيه:

واعلم أنّه قد تقع مقدّمات بنسبة أعداد في الكثرة، أو (في) القلّة، أو المساواة، أو تفاضل كميّات في الشدّة، أو الضّعف، أو تماثلها، فمنها ما هو تقديم صحيح فينتج إنتاجًا صحيحًا راجعًا إلى الشّكل الأوّل، كقولك: التّرجس أشدّ صُفْرَةً من اللّفّاح^(١)، واللّفّاح أشدّ صُفْرَةً مِنَ الأثْرُج. النّتيجة: فالترجس أشدّ صُفْرَةً من الأثْرُج. فالحذّ الأوسط - وهو اللفظة المشتركة في كلتي المقدّمتين؛ التي طالما بيّنتها عليك زمان وضمي لك أنحاء الأشكال الثلاثة - هو هاهنا قولك: «اللّفّاح» فقط^(٢)، وقولك: أشدّ صفرة. هو الغرض المقصود والرّابط (ما) بين الحدّين، فلا بدّ من خروجه في النّتيجة كخروج لفظة كلّ أو بعض في الأشكال المتقدّمة، والحدّان المقتسمان، وهما اللفظان اللّذان انفردت كلّ مقدّمة منهما بواحد

(١) اللّفّاح: نبات يقطينيّ أصفر شبيه بالبادنجان طيب الرائحة. قال ابن دريد: لا أدري ما صحّته. وقال الجوهري: اللّفّاح هذا الذي يُشَمُّ شبيهًا بالبادنجان إذا اصفرّ. «اللسان» (مادة: لفح). وفي (س) - في جميع المواضع -: اللّفّاح.

(٢) م: (قط)، ولعل الصواب ما أثبتته، ولم ترد هذه اللفظة في (س).

هما: التَّرجس، والأترجُ. وربما جاءا بلفظٍ تنظير^(١) صحيح فتقول: نسبة الخمسة إلى العشرة كنسبة الاثنين من الأربعة، النتيجة: فالخمس نصف العشرة. وهكذا إن شَبَّهت كَيْفِيَّةً بِكَيْفِيَّةٍ مَا، ثُمَّ شَبَّهتَ تِلْكَ الْكَيْفِيَّةَ الثَّانِيَةَ بِكَيْفِيَّةٍ أُخْرَى، فَقَدْ أَنْتَجَ لَكَ ذَلِكَ شِبْهَ الْكَيْفِيَّةِ الْأُولَى بِالْكَيْفِيَّةِ الثَّالِثَةِ^(٢) ضرورةً، وذلك مثل قولك: بياض زيد كبياض عمرو، وبياض عمرو كبياض خالد. النتيجة: فبياض^(٣) زيد كبياض خالد. فهذه القرينة أعطت الخمسة أنها نصف العشرة وأعطتها - أيضًا - أنَّ لها نسبة من عدد يشبه (٢٠٠) نسبة عدد آخر من عدد آخر، وكذلك أعطت الأخرى أنَّ بياضَ زيدٍ يُشَبِّه بياضَ عمرو ويشبه - أيضًا - بياض خالد.

وهذا مكان ينبغي أن تتحفَّظ فيه، فربما غلط فيه بعض التوكي كما فعل النَّاشِي المكنى بأبي العبَّاس إذ قال: إذا كانت العشرة في عشرة مئة، فالخمس في الخمسة خمسون، وذلك لأنَّ الخمسين نصف المئة والخمس نصف العشرة، ونسبة العشرة من المئة كنسبة الخمسة من الخمسين، ونسبة الخمسة من العشرة كنسبة الخمسين من المئة. وإنَّما وقع هذا الإيهام (السَّاقط) لأنَّ المتكلِّم أتى بلفظٍ غير واضح في المقدِّمة، وكان الصَّواب أن يقول: إذا كانت عشرة مكرَّرة عشر مرَّاتٍ مئة؛ فخمسة مكرَّرة خمس مرَّاتٍ^(٤) خمسة وعشرون. لكنَّ أهل صناعة الحساب اختصروا التَّطْوِيل بلفظٍ اتَّفَقُوا عَلَى وَضْعِهِ لِلتَّفَاهُم فيما بينهم، وليس عليهم أكثر من ذلك البيان^(٥) للجاهل فقط.

وتحفَّظ - أيضًا - من أن تأتي بحملٍ مختلفٍ، ومعنى ذلك أن تكون الصِّفَةُ الَّتِي تَصِفُ بِهَا الْمَخْبَرُ عَنْهُ فِي هَذَا النَّوعِ مِنَ الْبَرهَانِ مُخْتَلِفَةً، فَيَتَوَلَّدُ

(١) س: بنظير.

(٢) س: (الثانية)؛ وهذا خطأ.

(٣) م: بياض.

(٤) م: مرار.

(٥) م: إلا البيان.

عليك من هذا غلط مثل أن تقول: الوردُ أطيّب رائحة من الخزامى^(١)،
والخزامى أضعف رائحة من المسك. فهذا تركيبٌ فاسدٌ، لأنَّ حقَّ هذه
القرائن أن تكون الصّفة من نوع واحدٍ إلّا في درج التّفاضل فقط، لأنّها هي
مع الحدّ المشترك فلا يجوز إلّا أن تكون بلفظٍ واحدٍ ومعنى^(٢) واحدٍ.
وحكم الحدّ المشترك في هاتين القضيتين مختلف، أحدهما: أطيّب رائحة،
والثّاني: أضعف رائحة، فليس حدًّا مشتركًا، بل هما كلامان مختلفان لم يتمّ
فيهما حقٌّ^(٣) الاقتران، فلذلك خرجت النّتيجة في بعض المواضع فاسدة،
وربّما صدقت، ولكنّها غير موثوق بها على ما قدّمنا ممّا قد يصدق مرّةً
ويكذب^(٤) أخرى، ألا ترى أنّك لو قلت: الوردُ أطيّب رائحة من الخزامى،^(٥٠٦)
والخزامى أضعف رائحة من البنفسج، النّتيجة: فالورد أطيّب رائحة من
البنفسج؛ صادقة، وإذا قلت: الورد أطيّب رائحة من الخزامى، والخزامى
أضعف رائحة من المسك، النّتيجة: فالورد أطيّب رائحة من المسك؛ كاذبة.
وأنت إذا التزمت ما حدّدته^(٥) لك صدقت أبدًا بلا شك، وذلك أن تقول:
الورد أطيّب رائحة من الخزامى، والخزامى أطيّب رائحة من الضيّمران^(٦)،
فالورد أطيّب رائحة من الضيّمران. فهذا الترتيب لا يخونك أبدًا.

ونمثل ذلك بمثالٍ شريعيّ فنقول: إنّ موهة ممّوهة فقال: عليّ أكثر
فضائل من العباس، والعبّاس أقلّ فضائل من أبي بكر. فأراد أن ينتج من
ذلك: فعليّ أكثر فضائل من أبي بكر. وقال: إنّ مقدّمتيّ كليهما صادقة؛
لم يسوّغ (له) ذلك، وقيل له: اجعل مكان أبي بكر رسول الله ﷺ، فإنّها -

(١) الخزامى: نبت زهره أطيّب الأزهار نفحةً، والتّبخير به يُذهب كل رائحة منتنة.
«القاموس» (مادة: خزم).

(٢) س: في معنى.

(٣) س: حد.

(٤) س: وقد تصدّق... وتكذب.

(٥) م: حدّدت.

(٦) الضيّمران والضّومران: من ريحان البرّ، أو الرّيحان الفارسي. «القاموس» (مادة: ضم).

أيضاً - تأتيك مقدّمتان صادقتان، ثم انظر ماذا تنتج فتقول: عليّ أكثر فضائل من العباس، والعبّاس أقلّ فضائل من رسول الله ﷺ. فهاتان صادقتان، والنتيجة: فعليّ أكثر فضائل من رسول الله ﷺ. وهذا كذب وكفر. ولا يترك يأخذ في نتيجة قرينة واحدة ما وصف به المخبر عنه في (المقدّمة الأولى وفي نتيجة قرينة أخرى ما وصف به المخبر عنه في) المقدّمة الثانية، مثل أن يأخذ في الواحدة ذكر الأكثر وفي الثانية ذكر الأقل، ولكن يعكس عليه ما يريد من ذلك فيلوح تمويهه من قريب، حتّى إذا جعلت حكم الحدّ المشترك واحداً في اللفظ أصبت أبداً، وذلك مثل أن تقول: عليّ أكثر فضائل من أبي هريرة، وأبو هريرة أكثر فضائل من معاوية، (النتيجة: فعليّ أفضل من معاوية). فهذا الترتيب لا يخونك أبداً، وصحّ لك في هذا النوع من البرهان صفتان للمخبر عنه أحدهما: فضله على من نسبته منه. والثانية: فضله على من نسبت إليه الذي نسبت منه أولاً. ولذلك ترجمناه بأنّه تتضاعف فيه الصّفات، وبالله - تعالى - التوفيق.

(٢٥٧) [٤] باب من أنواع البرهان تختلف مقدّماته في الظاهر إلا أن الغرض في نفيها وإيجابها واحد:

هذا نوع من إقامة البرهان يصدق أبداً إذا رُتب رتبة حسنة؛ كقولك: بعض الموجودات شيء لم يزل، ولا موجود إلا الخالق والجوهر والعرض، وهذا الذي لم يزل ليس هو الجوهر ولا العرض. النتيجة: فهو الخالق - عز وجلّ -. فالمقدّمة الأولى من هذه المقدّمات الثلاث هي من النوع الذي ذكرنا قبل هذا متّصلاً آخره بأول هذا الباب وهو الذي يعطي المخبر عنه أكثر من صفة واحدة. ألا ترى أنّك^(١) أوجبت للمخبر عنه أنّه لم يزل، وأنّه موجود، وبأنّه خالق لا إله إلا هو. والمقدّمة الثالثة هي من القضايا المقسّمة وقد صحّحت فيها نفياً أنّه الجوهر أو العرض، فوجب أنّه القسم الثالث ضرورة وهو الخالق - عز وجلّ -. والمقدّمة الثانية المتوسطة هي من كلا

(١) س: أنك إذا.

النوعين المذكورين، فأخذت من النوع الذي يعطي المخبر عنه أكثر من صفة واحدة. قولك فيها: إنه لم يزل، وإنه ليس الجواهر، وليس العرض. وأخذت من القسمة قولك: ليس الجواهر، وليس العرض. ووصفت - أيضًا - فيها الموجود أنه أكثر من واحد، فقد أنتجت هذه المقدمات الثلاث نتيجة واحدة. وهذا النوع كثير التكرار في تضاعيف المناظرات^(١) وجم^(٢) المرور في أثناء البحث عن الحقائق المطلوبة، لأنك توقن وجود^(٣) شيء ما فتريد تحقيق صفاته، فتأخذ كل قسم ممكن أن يكون الموصوف يوصف به ثم تنفي عنه ما صح فيه بالدلائل الصّاح حتى تنفي^(٤) كلها حاشا واحدًا منها فقط. فذلك الذي يبقى هو صفة الشيء الذي تريد معرفة حقيقة حكمه. ومن ذلك أن تقول: واحد ممّن في المنزل^(٥) قتل زيدًا، ولم يكن في البيت إلا يزيد وخالد ومحمّد، فمحمّد كان نائمًا، ويزيد كان مغشيًا عليه من علّة به، النتيجة: فخالد قتله. وقد تكثر المقدمات هاهنا جدًّا، وتكون من جميع^(٦) أنواع البرهان، وتنتج إنتاجًا صحيحًا /إذا رُتبت/ على حسب ما ذكرنا من رتبة كل نوع من أنواع البرهان في باب. ومن هذا الباب يفهم أنّ للأب الثلثين من قول الله - تعالى -: ﴿وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾ [النساء: ١١]، وذلك أنّ المالَ ثلثٌ وثلثان، والمال للأبوين وللأم منه الثلث. النتيجة: فالثلثان للأب. (وبالله - تعالى - التوفيق).

[٥] باب من أنواع البرهان تكثر مقدماته وتوجب كلُّ مقدّمة منها المقدّمة التي بعدها^(٦):

مثال ذلك أن تقول: إذا أفرط الأكل وجبت الثخمة، وإذا وجبت الثخمة ضعفت المعدة، (وإذا ضعفت المعدة) وجب سوء الهضم، وإذا

(١) س: المناظرة.

(٢) س: وحر.

(٣) س: وجوب.

(٤) م: تنفي.

(٥) س: من في (وسقطت لفظة: المنزل).

(٦) م: منه... بعده؛ س: بعده.

وجب سوء الهضم وجب المرض . النتيجة : فوجود إفراط الأكل يوجب إفراط المرض^(١) . وهذا برهان صحيح لأن فساد الهضم لا يوجد إلا ومرض معه ، وفساد المعدة لا يوجد إلا وسوء الهضم^(٢) معه ، والثخمة لا توجد إلا وفساد المعدة معها ، والزيادة في الأكل فوق القدر الموافق لقدرة^(٣) الطبيعة لا توجد إلا وتخممة معها ، وما لا يوجد إلا ووجد شيء آخر (معه) بوجوده ، والثاني - أيضًا - إذا وجد أوجب ثالثًا ، فواجب أن لا^(٤) يوجد الثالث إلا بوجود الأول . وهذا - أيضًا - مما ينبغي أن تتحفظ في وضع مقدماته من أن تدخل فيها مقدمة كاذبة . فإن قائلًا لو قال : إذا وجدت قلة المال وجدت الفقر ، وإذا وجد الفقر فالحاجة موجودة ، وأراد أن ينتج من ذلك : إذا وجدت قلة المال فالحاجة موجودة ، فهذا كذب لأن كل قلة مال ليست فقرًا ، وقد يكون المرء صناعًا^(٥) وذو غلة كفاف لا يحتاج إلى أحد ولا يفضل عنه شيء ؛ لكن لو قلت : إذا وجدت حال التقصير عن الكفاف وجد الفقر ، وإذا وجد الفقر وجدت الحاجة ؛ لأننتج ذلك إنتاجًا صحيحًا وهو : إذا وجدت حال التقصير عن الكفاف وجدت الحاجة . فينبغي لك أن تتحفظ من مثل هذا من الأسماء المشتركة العامة لمعان فتحقق معانيها بألفاظ مختصة بها ، وأن تتحفظ من الصفات الكليات العامة فلا توقعها بعمومها على بعض ما تحتها دون بعض .

وقد موه بعض المغالطين^(٦) فقال ليفسد هذا البرهان : إذا عُدتم النار عدم الحر ، وإذا عدم الحر لم نحتج إلى التبرّد ، فأراد أن ينتج : إذا عُدتم النار لم نحتج إلى التبرّد . وهذا كذب ؛ لأن المحموم والصائف محتاجان إلى التبرّد ولا نار ظاهرة عندهما ، وإنما هذا لأن المقدمة

(١) م : فوجد إفراط الأكل فوجد .

(٢) م : هضم .

(٣) م : لقوة .

(٤) فواجب أن لا : فلا في س .

(٥) س : صانعًا .

(٦) س : المخالفين .

الأولى كَذِبٌ، وإنما الصُّواب أن يقول: إذا عدمت النَّار عدم الحرِّ المتولَّد عنها.

وهذا مثالٌ شريعيٌّ: كُلُّ وَطْءٍ صَحَّ علم الواطيء بباطنه وظاهره وحكمه فهو إمَّا فراشٌ وإمَّا عُهرٌ، وكلُّ مباحة العين للواطيء^(١) فراشٌ، وكلُّ ما ليس فراشًا/فهو/ عُهرٌ، (والأمة المشتركة ليست^(٢) مباحة العين للوطءِ، فالأمة المشتركة ليست فراشًا، فوطيء الأمة المشتركة عهرٌ)، وكلُّ ذي عهرٍ عاهرٌ، فكلُّ واطيء أمةً مشتركة عاهرٌ، وكلُّ عاهرٍ فله الحَجَرُ، فكلُّ واطيء أمةً مشتركة فله الحَجَرُ. فهذه المقدمات كلها أنتجت أن كلَّ واطيء أمةً مشتركة فله الحَجَرُ.

[٦] باب من البرهان شَرْطِيّ اللَّفْظ قاطع المعنى:

مثاله: إنَّ وصف شيءٍ بالإسكار وصفٌ بالتَّحريم، ونبذ الثَّين إذا غلَى وُصِفَ بالإسكار، فالتَّحريم واجب لنبيذ الثَّين إذا غلَى. فهذا كما ترى ظاهره أنَّ الوصف بالتَّحريم إمَّا هو معلَّق بالإسكار، فإذا أردت أن تجعله قاطعًا في لفظه قلت: التَّحريم حكم كلِّ مسكرٍ، وبعض المسكرات نبيذ الثَّين إذا غلَى، (فالتَّحريم حكم نبيذ الثَّين إذا غلَى).

وقد غلط في هذا الباب قوم من المشغبين فقالوا: قد قطعتم^(٣) بأنَّ^(٢٦٠) نافيتين لا تنتج إنتاجًا موثوقًا به، وأنتم في بعض هذه الأبواب التي خَلَّتْ تُنتجون إنتاجًا مطَّردًا من نافيتين، وفي هذا الباب - أيضًا - كقولكم^(٤): من لم يكن ضحَّاكًا لم يكن إنسانًا، والفرس ليس ضحَّاكًا، فالفرس ليس إنسانًا. وتقولون: كلُّ من لم يؤمن فليس مقبولًا من الله - عزَّ وجلَّ -،

(١) م: للوطء.

(٢) غير واضحة في (س) والجملة منها فقط، وقد سقطت من (ع) سوى كلمتين منها!

(٣) م: قد طعتم.

(٤) م: كقولك.

والوثني ليس مؤمناً^(١)، فليس مقبولاً من الله - عز وجل - .

فالجواب - وبالله تعالى التوفيق -: إِنَّ النَّفْيَ الَّذِي أَبْعَدْنَا إِقَامَةَ الْبِرْهَانِ الْمَطْرُودِ مِنْهُ /هو/ كُلُّ نَفْيٍ مَجْرَدٍ، وَهُوَ كُلُّ نَفْيٍ لَمْ يَوْجِبْ^(٢) لِلْمَخْبَرِ عَنْهُ صِفَةً أَصْلًا، فَسَوَاءٌ إِذَا كَانَ النَّفْيُ بِهَذِهِ الصِّفَةِ، أَيْ بِلَفْظِ النَّفْيِ، أَوْ بِلَفْظِ الْإِيجَابِ؛ لَا^(٣) يَنْتِجُ أَبَدًا شَيْئًا، وَنَسْأَلُ شَيْئًا مِنْ هَذَا فِي بَابٍ مُفْرَدٍ فِي هَذَا الدِّيَّوَانِ فِي ذِكْرِ مِغَالِطَاتِ رَامِهَا بَعْضُ الْمِغَالِطِينَ فِي الْأَشْكَالِ، إِنْ شَاءَ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ -. وَأَمَّا مَا كَانَ نَفْيًا فِي اللَّفْظِ^(٤) وَهُوَ يَوْجِبُ مَعْنَى وَصْفَةً مَا لِلْمَخْبَرِ عَنْهُ فَهَذَا لَيْسَ نَفْيًا وَلَكِنَّهُ إِيجَابٌ صَحِيحٌ، وَإِنَّمَا يِرَاعَى الْمَعْنَى الَّذِي يُعْطِيهِ اللَّفْظُ لَا صِيغَةَ اللَّفْظِ وَحْدَهُ. وَمِنْ هَاهُنَا لَمْ يَلْزَمْنَا تَشْبِيهِ الْبَارِيِّ - عَزَّ وَجَلَّ - فِي نَفْيِنَا عَنْهُ أَشْيَاءَ هِيَ - أَيْضًا - مَنْفِيَةٌ^(٥) عَنْ كَثِيرٍ مِنْ خَلْقِهِ إِلَّا أَنَّ ذَلِكَ لَمْ يَوْجِبْ تَشْبِيهِه^(٦) - تَعَالَى^(٧) - كَقَوْلِنَا: إِنَّ الْبَارِيَّ - تَعَالَى - لَيْسَ جِسْمًا، وَالْعَرَضُ لَيْسَ جِسْمًا، وَالْبَارِيَّ - تَعَالَى - لَيْسَ عَرَضًا، وَالْجِسْمُ لَيْسَ عَرَضًا. لِأَنَّ فِي هَذَا النَّفْيِ^(٨) لَمْ نَثْبِتْ لِلْبَارِيِّ تَعَالَى حَالًا يَشْتَرِكُ فِيهَا مَعَ الْعَرَضِ إِذْ نَفَيْنَا عَنْهُ الْجِسْمِيَّةَ، وَلَا مَعَ الْجِسْمِ إِذْ نَفَيْنَا عَنْهُ الْعَرَضِيَّةَ، وَهَذَا هُوَ النَّفْيُ الْمَجْرَدُ الْمَخْضُ^(٩). وَأَمَّا فِي الْقَضَايَا الَّتِي ذَكَرْنَا أَنَّنَا فَإِنَّا أَوْجِبْنَا فِيهَا الضُّحْكَ لِمَنْ كَانَ إِنْسَانًا، وَأَوْجِبْنَا لِلْفَرَسِ نَفْيَ الْإِنْسَانِيَّةِ، وَأَوْجِبْنَا لَهُ بِذَلِكَ شَبَهًا مَعَ كُلِّ مَنْ لَيْسَ ضَحَّاكًا فِي أَنَّهُمْ لَيْسُوا نَاسًا. وَكَذَلِكَ أَوْجِبْنَا

(١) م: لم يؤمن.

(٢) سقطت: «لم» من س، وورد فيها: «موجب» بدل: «يوجب».

(٣) س: فلا.

(٤) م: وأما كل نفي في لفظه.

(٥) م: متفية.

(٦) م: شبهه.

(٧) زاد في م: بما انتفى عنه ما انتفى عن الباري تعالى.

(٨) س: الحكم.

(٩) [هذا النفي المفصل مخالف لمنهج القرآن والسنة، والصواب أن لا يُثبت لله تعالى ولا ننفي عنه إلا ما أثبت سبحانه لنفسه أو نفاه عنه. وراجع ما كتبه في «المقدمة»].

لمن لم يؤمن ضدَّ القبول، وهو التبرُّز، وأوجبنا ضدَّ الإيمان - وهو الكفر - للوثني. وقد قدّمنا أنَّ المعنى إذا انحصر إلى شيئين فنفيتهما أحدهما فقد أوجبت الآخر ضرورةً - فاحفظ هذا! -، وإذا نفيتهما معًا فلم توجب شيئاً أصلاً، وإذا نفيت النَّفي فقد أوجبت ضرورةً وإذا أوجبت النَّفي فقد نفيت بلا شك. فتَقَفْ هذا كُلَّهُ يثلج^(١) يقينك بصحة علمك.

[٧] باب من البرهان يؤخذ من نتيجة كذب بأن يصدق نفيها:

اعلم أنه إذا كانت^(٢) إحدى المقدمتين كذباً والأخرى صدقاً، فأنتجت نتيجةً كاذبة ظاهرة الكذب، وكانت المقدمة الكاذبة ممّا رضىها خصمك؛ سامحته في ذلك لتريه فحش إنتاجه^(٣)؛ فإنَّ الشيء إذا كذب فنفيه حقٌّ لا شكٌّ في ذلك، فإذا كذبت نتيجة ما فنفيها حقٌّ. فقد يصحُّ أخذ البرهان على هذا الوجه صحةً مطردةً موثوقةً بها أبداً. مثال ذلك: إنسان^(٤) خالفك فقال: العالم أزلّي، فقلت (له): أنا أسامحك في تقديم هذه المقدمة فأقول: العالم أزلّي، وأضيف إليها أخرى صحيحةً وهي: الأزلّي ليس مؤلفاً، فالنتيجة: العالم^(٥) ليس مؤلفاً. وهذا كذب ظاهر، وإذا كان هذا كذباً فنقيضه حقٌّ، وهو: العالم مؤلف. وإذا كان هذا حقاً - وقد قدّمنا أنَّ الأزلّي ليس مؤلفاً - فقد صحَّ أنَّ العالم ليس أزلّيًا إذ هو مؤلف، وظهر كذب مقدمته، إذ قال: العالم أزلّي. فهذا استدلال صحيح لا يخون^(٦) أبداً إذا أخذ ممّا يخالف النتيجة وترد^(٧) النتيجة إلى^(٧١٢) الإحالة.

(١) يثلج: ينتج في س (دون إعجام).

(٢) م: كان.

(٣) م: فسامحته فيها... إنتاجها.

(٤) م: كإنسان.

(٥) م: فالعالم.

(٦) م: يخونك.

(٧) م: ويرد.

وتذكّر هاهنا ما كتبتُ لك في أنحاء من الأشكال الثلاثة التي يصحُّ
البرهان فيها بردها إلى الإحالة. ومن ذلك - أيضًا - أن تقولَ النصارى:
الفاعلُ الأوّل ثلاثة. فنقول: قلّ: بنا الفاعل ثلاثة^(١). ثمّ نضيف إلى
هذه المقدّمة مقدّمة صحيحة متيقّنة وهي: والثلاثة عدد، والعدد مركّب
من أجزائه المساوية لكّله، فالثلاثة مركّبة من أجزائها المساوية لجميعها،
وقد قلتم الأوّل ثلاثة، فالأوّل مركّب من أجزائه المساوية لجميعه وكّله،
وقد تيقّنتم (أنتم) ونحن أنّ الأول غير مركّب وغير ذي أجزاء، فالأوّل
مركّب ذو أجزاء لا مركّب ولا ذو أجزاء، وهذا محال، وإذ^(٢) هذا
محال وصحّ أنّه لا مركّب فقد صحّ أنّه ليس عدداً، وإذ صحّ أنّه ليس
عدداً /فقد/ صحّ أنّه ليس ثلاثة، وظهر كذب مقدّمكم^(٣) الفاسدة، وبالله
- تعالى - التوفيق.

[٨] باب من البرهان مركّب من نتائج كثيرة مأخوذة من مقدّمات شَتَّى:

مثال ذلك أن نقول: كلُّ معدودٍ فذو طرفين، وكلُّ ذي طرفين فمتناوٍ؛
فكلُّ معدودٍ متناوٍ.

ثمّ نأخذ نتيجةً هذا البرهان الأوّل فنقول: كلُّ معدودٍ متناوٍ، وكلُّ متناوٍ
فذو أجزاء، فالنتيجة: كلُّ معدودٍ فذو أجزاء.

(١) [فنقول: (قلّ بنا الفاعل ثلاثة)؛ هذه الجملة هكذا وردت في النسختين بلا اختلاف،
واعتمدها (ع)، والسكون والتنوين من (م). وأقترح - من غير جزم - أن تضبط هكذا:
(فنقول: قلّ بناء الفاعل ثلاثة). ومراده التقريرُ أولاً أن بناء الفاعل - أي وجوده
وحقيقته - من ثلاثة، والثلاثة عدد، فيلزم من هذا أن يكون مركّباً من أجزاء هذا
العدد، والتركيب في حقّ «الأوّل» ممتنع.

وهذه الطريقة في الردّ على أهل التثليث لا خير فيها، وإنما المراد هنا تحرير نصّ
الكتاب، وبالله التوفيق، وهو أعلم بالصواب.

(٢) م: فإذا.

(٣) م: مقدّمهم.

ثم نأخذ نتيجة هذا البرهان الثاني فنقول: كل معدود فذو أجزاء، وكل ذي أجزاء مؤلف، النتيجة: فكل معدود مؤلف.

/ثم نأخذ نتيجة هذا البرهان الثالث فنقول: كل معدود مؤلف، / وكل مؤلف فمقارن للتأليف، النتيجة: فكل معدود مقارن للتأليف.

ثم نأخذ نتيجة هذا البرهان الرابع فنقول: كل معدود مقارن للتأليف، وكل مقارن للتأليف فلم يسبق التأليف، النتيجة: فكل معدود فلم يسبق التأليف.

ثم نأخذ نتيجة هذا البرهان الخامس فنقول: كل معدود لم يسبق (٢٦٣) التأليف / والعالم معدود، [النتيجة]: فالعالم لم يسبق التأليف/.

ثم نأخذ نتيجة هذا البرهان السادس فنقول: / العالم لم يسبق التأليف، والتأليف محدث، [النتيجة]: فالعالم لم يسبق المحدث.

ثم نأخذ نتيجة هذا البرهان السابع فنقول: العالم لم يسبق المحدث، وما^(١) لم يسبق المحدث فمحدث مثله، النتيجة: فالعالم محدث.

وقد تأتينا في هذا الباب مقدمات قاطعة وشرطية متصلة ومقسمة، واستدلال بضد ما يخرج في النتيجة. وبالجمل: فإنه يتصرف لك فيه جميع أنواع البرهان، وكل ذلك إذا أخذته على الشروط التي قدمنا فهو موثوق بإنتاجه، والله الحمد.

[٩] باب من أحكام القضايا:

واعلم أن من القضايا قضايا ينطوي في ذكرك إياها قضايا آخر، وإن كنت لم تلفظ بها، وهذا المعنى يؤخذ^(٢) من المتلازمات، ومن عكس القضايا؛ وقد ذكرناهما^(٣). وهذا نحو قولك: لا يجوز أن يكون الأزلي

(١) م: ولما.

(٢) م: يأخذ.

(٣) س: ذكرناها.

مؤلفًا، فقد انطوى لنا في هذا الكلام أنه لا يجوز أن يكون المؤلف أوليًا ضرورة لا بد من ذلك، وانطوى فيه^(١) - أيضًا - أن المؤلف محدث. وكذلك إذا قلت: كل مسكر حرام، فقد انطوى فيه أن المسكر ليس حلالًا، وأن الحلال ليس مسكرًا، وانطوى فيه - أيضًا - أن نبذ التمر إذا أسكر حرام، (وأن السكيران^(٢) إذا أسكر حرام)، وأن نبذ التفاح إذا أسكر حرام، وغير ذلك كثير. وكذلك إذا قلت: زيد يمشي؛ فقد انطوى لك فيه أنه متحرك، وأنه ذو رجل سالم، وأنه حي، وأشياء كثيرة.

ولذلك ظن قوم ذوو شغب وجهل أننا مخطئون في قولنا: إن القضية الواحدة /لا/ تنتج /ولا تعطيك إلا نفسها فقط. وقال آخرون منهم: إن القضية الواحدة تنتج/ وأبوا ما^(٣) ذكرنا، وليس ظنهم صحيحًا؛ لأن كل ما ذكرنا ليس إنتاجًا إذ شرط معنى الإنتاج أن نستفيد من اجتماع كلتا القضيتين معنى ليس منطويًا^(٤) في إحداهما أصلاً، فأنت إذا قلت: كل مسكر حرام؛ فليس فيه إيجاب أن نبذ التمر يسكر، ولا بد أصلاً، لكن حتى تلفظ به

(١) س: فيها.

(٢) كذا في (س) وقد تفردت بهذه الجملة، وأثبتها (ع): (السوكران) وأشار إلى ما في الأصل، وأخطأ في ذلك، فقد قال ابن سيده في «المحكم»: والسكيران: تبت، قال:

وَشَفَّشَ حَرُّ الشَّنَسِ كُلَّ بَقِيَّةٍ مِنْ التُّبَنِ إِلَّا سَيِّكَرَانَا وَحُلْبَا
قال أبو حنيفة: السكيران مما تدوم خضرته القَيْظُ كُلُّهُ، قال: وسألت شيخاً من أعراب الشام عن السكيران، فقال: هو السُّخْرُ، ونحن نأكله رطباً أي أكل، قال: وله حب أخضر كحب الرازيانج. انتهى، ونقله ابن منظور في: «اللسان» (مادة: سكر).

قلت: وضبطه الصفدي في «تصحيح التصحيف وتحرير التحريف» بضم الكاف. وقال أبو محمد ابن حزم رحمه الله في «المحلى بالآثار» ٤٢٦/٧ (المسألة: ١٠٢٤): «ولا يحل أكل السكيران؛ لتحريم النبي ﷺ كل مسكر، والسكيران مسكر». وأعاد ذكره في المسكرات في صدر كتاب الأشربة: ٤٧٨/٧ (١٠٩٨).

(٣) م: وأتوا بما ذكرنا.

(٤) س: مطوياً.

وتصحح له أنه قد يسكر، فإذا حَقَّقْتَ^(١) له هذه الصِّفة فحينئذٍ تقطع له بالتحريم دون شرط، وإلاَّ فإنَّما هو في قولك: كلُّ مسكر حرام؛ بالإمكان إن أسكر لا بالوجوب؛ إذ في العالم أشياء كثيرة لا تسكر، فلعلَّه منها، فتدبَّر هذا، ودع المسامحة وحَقِّق.

وهذا الَّذي ذكرنا في هذا الباب من قضايا تُفهم منها^(٢) قضايا لم يُلفَظ بها إنَّما هو انطواء فيها فقط. ومعنى الانطواء أنَّنا أتينا إلى معانٍ كثيرة فعبرنا عنها بلفظ واحد طلبًا للاختصار. وبالجملَة؛ / فكلُّ قضيَّةٍ / فجزئياتها يدخل الإخبار عنها في الإخبار بكُلِّيَّتها؛ كقولك: الإنسان حيٌّ. فإنَّك قد أخبرت أنَّ زيدًا حيٌّ، وعُمَرًا حيٌّ، وخالدًا حيٌّ، وهذا حيَّة، وبالجملَة؛ فكلُّ رجل وامرأة لأنَّهم أجزاء الإنسان، فافهم هذا. وكذلك ينطوي - أيضًا - في كلِّ قضيَّةٍ إبطال ضدها؛ كقول الله - تعالى -: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾ [التوبة: ١١٤]، فقد^(٣) انطوى فيه نفي ضدِّ الحلم وهو السَّفَه، فقد انطوى فيه^(٤) أنَّ إبراهيم ليس سفيهاً. وأمَّا الإنتاج فخلافاً لذلك، وهو ما قد بيَّناه، والله الحمد.

واعلم - أيضًا - أنَّه ليس في كلِّ وقتٍ يَرُدُّ الكلام الذي تريد أن تجعله مقدِّمة على الرُّتب التي قدَّمتنا لك في أخذ البرهان، لكن تردك الأقوال^(٥) المخالفة لتلك الرُّتب على ثلاثة أوجه:

فوجهٌ مخالفٌ لكلِّ ما ذكرنا في الرُّتبة والمعنى؛ فلا تلتفت إليه، وحَقِّق الرُّتبة والصُّدق على الشُّروط التي قدَّمتنا لك، فليس يقوم لك من غير ما قلنا برهاناً بيَّته.

ووجهٌ آخر فيه ألفاظ زائدة لا تُضِلُّ المعنى ولا تفسده، ولو سَكَتَ عنها لم تحتج إليها فلا تبال بها، وعانِ أخذ البرهان من سائر الكلام الصَّحيح، وتلك الألفاظ الزائدة إنَّما تعطي معنى ليس من البرهان في شيء، ومن هذا المكان

(١) س: جعلت.

(٢) س: من.

(٣) م: قد.

(٤) م: قد ترد كالأقوال.

تَبَّتْ^(١) لنا إقامة الحدِّ بشهادة شاهدين اتَّفَقا على ما يوجب الحدَّ ثمَّ اختلفا في صفاتٍ لا معنى لها في الشَّهادة، والشَّهادة تامةٌ دونها، كشاهدين شهدا على زيد أنه سرق بقرّة، فقال أحدهما: صفراء. وقال الآخر: سوداء. فإنَّه ليس كونها صفراء أو سوداء مما يعاند^(٢) سرقة لها، ولا ينفيها، نعي: لا ينفي سرقة لها، والكلام تامٌّ دون ذِكْرِ شيءٍ من ذلك^(٣).

(١) س: تَبَّتْ.

(٢) س: يغازي.

(٣) وقال في «المحلَّى بالآثار» ٣٤٢/١١ (م: ٢٢٧٦): إنَّ الذي ينبغي أن يضبط في الشَّهادة، ويطلب به الشاهد؛ إنما هو ما لا تتمم الشَّهادة إلا به، والذي إن نقص لم تكن شَّهادةً، فهذا هو الذي إن اختلف الشاهد فيه بطلت الشَّهادة، لأنها لم تتم. وأما ما لا معنى لذكره في الشَّهادة، ولا يحتاج إليه فيها، وتتم الشَّهادة مع السكوت عنه، فلا ينبغي أن يلتفت إليه - وسواء اختلف الشهود فيه، أو لم يختلفوا، وسواء ذكره، أو لم يذكره - واختلافهم فيه كاختلافهم في قصة أخرى ليست من الشَّهادة في شيء، ولا فرق، فلما وجب هذا كان ذكر اللون في الشَّهادة لا معنى له، وكان أيضًا ذكر الوقت في الشَّهادة في الزَّنى، وفي السرقة، وفي القذف، وفي الخمر، لا معنى له. وكان أيضًا ذكر المكان في كل ذلك لا معنى له، فكان اختلافهم في كل ذلك كاتفاقهم، كسكوتهم، ولا فرق؛ لأن الشَّهادة في كل ذلك تامةٌ دون ذكر شيء من ذلك، وإنما حكم الشَّهادة، وحسب الشهود أن يقولوا: إنه زنى بامرأةٍ أجنبية نعرفها، أولج ذكره في قبلها، رأينا ذلك فقط. وما نبالي قالوا: إنها سوداء أو بيضاء، أو زرقاء أو كحلاء، مكرهة أو طائعة، أمس أو اليوم، أو منذ سنة بمصر أو ببغداد. وكذلك لو اختلفوا في لون ثوبه حينئذٍ، أو لون عمامته. وكذلك حسبهم أن يقولوا: سرق رأسًا من البقر مختفياً بأخذه، ولا عليهما أن يقولوا: أقرن، أو أعضب، أو أوتر، أو وافي الذنب أبيض أو أسود، وهكذا في القذف، وشرب الخمر، ولا فرق. فصَحَّ أنَّ الشَّهادة في كل ذلك تامةٌ مع اختلاف الشهود، وما لا يحتاج إلى ذكره في الشَّهادة، إذا اقتضت شهادتهم وجود الزنى منه، أو وجود السرقة أو وجود القذف منه، أو وجود شرب الخمر منه فقط، لأنهم قد اتفقوا في ذلك. وهذا هو الموجب للحدِّ، فإنما أوجب الله تعالى الحدَّ في كل ذلك بوقوع الزَّنى، ووجوب السرقة، أو القذف، وأثبت الأربعة الزَّنى؛ فقد وجب الحدُّ في ذلك بنص القرآن والسُّنة، ولم يقل الله تعالى قطُّ ولا رسوله ﷺ: لا تقبلوا الشَّهادة حتى يشهدوا على زَئى واحد، في وقت واحد، في مكان واحد، وعلى سرقة واحدة لشيءٍ واحد في وقت واحد، في مكان واحد.

ومن هذا الباب - أيضًا - نفسه ومن ضده أبطلنا إقرار من أقرَّ بمحال؛ كمن قال: فلان قَتَلْتُهُ^(١) بسخري. لِعَلِّمَنَا أَنَّ السُّحَرَ لَا يَقْتُلُ^(٢)، فالزيادة التي زادَ مفسدةً للمعنى فهي مقدمة فاسدة، ولو أقرَّ مرَّةً فقال: قتلته بسيف، وقال مرَّةً أخرى: قتلته بزمج؛ لكان إقرارًا صحيحًا، لأنَّه ليس شيءٌ من هذه الزيادات معاندة للقتل، فسكوتها عنها وذكرها لها سواء، إذ ليس في ذكرها ما يفسد المقدمة.

ونحو هذا ما يذكره أهل الملل المخالفة لنا من أنَّ للدُّنيا مُدُّ حدثت سبعة آلاف سنة. وقال آخرون: خمسة آلاف سنة. وقال آخرون: ستة آلاف^(٣) سنة^(٤). وقال آخرون: أربع مئة ألف سنة. وقلنا نحن: لا حدَّ عندنا في ذلك، وقد يمكن أن تكون أضعاف أضعاف هذه الأعداد - كُلُّها -، وقد يمكن أن يكون أقل من ذلك، فكلُّ هذه الأقوال ليس بكادح في اتفاقنا على أنَّ للعالم أولًا ومبدأً^(٥). وهذه كُلُّها ألفاظ لسنا نقول إنَّها لا تفسد المبدأ والحدوث^(٥) فقط، لكنَّا لا نقتصر على (كلِّ) ذلك حتَّى نقول: بل إنَّها كُلُّها على اختلافها موجبة للحدوث والمبدأ، فلسنا نستضّرُّ باختلاف مثل هذه الألفاظ، ولا بزيادتها، ولا نقصانها^(٦)، إذا أعطت صحَّة المعنى المطلوب ولم تفسده.

(١) م: قتلت فلانًا.

(٢) هذا مبنيٌّ على مذهب المصنّف - رحمه الله - من أنَّ السُّحَرَ جَيْلٌ وتخييلٌ لا يقلب عينًا، ولا يحيل طبيعةً. وقد بسط القول فيه في «الفصل» ٢/٥ - ١٢، وذكره في «المحلّي» ٣٦/١ (٦٨). والصواب الذي دلَّ عليه الكتاب والسُّنة، وأقوال عامة الصحابة، وجماهير العلماء: أنَّ له حقيقةً وتأثيرًا بإذن الله تعالى، ومنه ما يَقْتُلُ. «المغني» لابن قدامة ٢٩٩/١٢، و«شرح العقيدة الطحاوية» ٧٦٤/٢، و«معارج القبول» ٥٤٨/٢. ومذهب ابن حزم مبني على قوله في المعجزات، وقد ناقشته في هذه المسألة في تحقيقي لـ «الدُّرَّة فيما يجب اعتقاده» (الفصل: ٣) وسيصدر قريبًا عن دار ابن حزم، إن شاء الله.

(٣) وقع اختلاف بين النسختين في ترتيب هذه الجملة والتي قبلها.

(٤) وقد بسط القول في هذا في «الفصل» ١٠٥/٢ - ١٠٦.

(٥) س: والحدث.

(٦) م: أو نقصها.

والوجه الثالث: أن يأتي بلفظ^(١) قد قام البرهان على وجوب الانقياد إليه^(٢) فنحتاج إلى أخذه في المقدمات بيننا وبين من خالفنا في بعض الآراء ممن يقرُّ معنا بذلك اللفظ وينقاد له، وفي ذلك اللفظ حذف بين ولفظ قد ترك ذكره ولا^(٣) يقدر خصمنا على إنكار ذلك ولا يضرُّ ذلك الحذف شيئاً، أو هو^(٤) كما لو ذكر ولا فرق، إذا تيقَّن كونه قائماً في المعنى، وذلك نحو مقدّمة نأخذها من قول الله - عزَّ وجلَّ -: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ تَرْضَوْنَ آوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [النساء: ٤٣]، فلا شكَّ عند السامع لهذه الآية - إن كان له أدنى فهم للسان العربي وأقلُّ معرفة بالملَّة الإسلامية - أنَّ هاهنا معنَى بنا إليه ضرورةً قد^(٥) حذف من اللفظ اكتفاءً بأنَّه لا يخفى ذلك أصلاً، وهي: «فأحدثتم»، ومكان معنَى هذه اللفظة بين «سفر» وبين «أو جاء»^(٦). وكذلك إن احتجنا إلى مقدّمة أخرى من قوله - تعالى -: ﴿ذَلِكَ كَفَرَةٌ أَيَّمَنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ﴾ [المائدة: ٨٩]؛ فلا شكَّ عند أحد^(٧) من أهل الملَّة الإسلامية واللُّغة العربيَّة أنَّ المعنَى: «فحنثتم»^(٨).

وقد يكون الحذف على رتبة أخرى، وهو أن يوجب اللفظ في بنية

(١) م: لفظ.

(٢) م: له.

(٣) م: لا.

(٤) س: وهو.

(٥) م: وقد.

(٦) وقال في «المحلَّى بالآثار» ١٣٢/١ (٢٣٦): ولا يختلف اثنان من الأُمَّة في أنَّ هاهنا حذفاً دلَّ عليه العطف، وأن معنى الآية: «وإن كنتم مرضى أو على سفر فأحدثتم، أو جاء أحد منكم من الغائط».

(٧) س: عند من له لسان.

(٨) تفصيل المسألة في «المحلَّى بالآثار» ٦٧/٨ (١١٧٦)، وقد ذكر الأحاديث الدالة على جواز تقديم الكفارة قبل الحنث، وعلى العكس، ثم قال: وصحَّ بهذا أن الحذف الذي في الآية إنما هو: «إذا أردتم الحنث أو حنثتم» ورسول الله هو المبيِّن عن ربِّه عزَّ وجلَّ.

اللغة ارتباطاً بمعنى لم يذكر، ولا بدّ من تصحيحه؛ كقول القائل: فلان تاب؛ فلا يحيل^(١) على سامع أنّه أذنب، وفلان ارتد؛ فلا يحيل على سامع أنّه قد كان مسلماً، وهذا المألّ موزون؛ فلا يحيل على سامع أنّه بميزان، ومثل هذا كثير، فمثل هذا الحذف لا يضرّ الكلام شيئاً، والكلام صحيح، وأخذ المقدمات منه للبرهان واجب، وإثبات المعنى للمحذوف^(٢) فيها لازم، ولا يتعلّل في مثل هذا الحذف إلّا جاهل غبيّ، أو مكابرٌ سخيّف، أو مُنْقَطِعٌ مُتَسَلِّلٌ^(٣). وكذلك إذا قلت: ضرب زيد بالسيف عمراً فأبان رأسه؛ أنتجت^(٤): أنّ زيداً قتل عمراً. وهذا إنتاج صحيح صادق، وتقديم صحيح، ولا يضرّك إن حذف من المقدمة: وكلّ من أبين رأسه مقتول، وكلّ من أبان رأس غيره فقد قتله ففلان قتل فلاناً. وكذلك قوله - عز وجل - : ﴿فَصَيَّامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي لَمَحٍ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ إِلَيْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٦]؛ فهذا إنتاج صحيح مكتفى به عن أن نقول: سبعة وثلاثة مساوية لعشرة، فتلک عشرة؛ لصحة العلم بذلك.

فافهم الآن من هذا الباب أنّ خلاف الرتب التي قدّمت لك (لا) يكون (إلّا) على ثلاثة أوجه:

فساد الرتبة والمعنى؛ فاطّرحه.

وزيادة /في/ اللفظ؛ فإن كانت تفسد المعنى؛ فاطّرحه، وإن كانت لا تفسده؛ فلا تبال بها فلن تضرّك.

وحذف من اللفظ؛ فإن كان يفسد المعنى فاطّرحه، وإن كان لا يفسده فلا تبال به فلن يضرّك.

(١) س: يحتل (حيث وقع).

(٢) م: المحذوف.

(٣) استعمل هذا التعبير في سياق آخر في «الفصل» ١٨٠/٢، فقال: فإنما هو جاهل بالجواب، منقطع، متسلّل عنه.

(٤) م: فأنّجت.

وثَقَّفَ هذا كُلَّهُ، فالمنفعةُ به عظيمةٌ جدًا.

واعلم أنَّ الخصمَ إذا أقرَّ لك بالمقدِّمتين اللَّتين على الشُّروط التي قدَّمتنا من الصَّحَّة، وأنكر النَّتيجة؛ فقد تناقض وسَقَطَ وبطل قولُه، وكذلك إن كانت النَّتيجة كاذبة على ما قدَّمتنا فوجب عليه تصديق ضدها على ما قدَّمتنا من البرهان الذي يؤخذ من ضدِّ النَّتيجة الكاذبة التي يسامح الخصم في أخذ^(١) المقدِّمات /فيه/، فإن صدَّق ذلك الضدَّ فقد راجع الحقُّ، ولزمه أن يكذب مقدِّمته الفاسدة، وإن صدَّق النَّتيجة ولم يرجع عن تكذيب مقدِّمته الفاسدة؛ فقد صدَّق الشَّيء وضده، وهذا محالٌّ، /ومن أنكر الحقَّ وصدَّق الباطل أو صدَّق الشَّيء وضده/ أو أنكرهما جميعًا فقد سخف وسقط الكلام معه وبان بطلان قوله، وبالله - تعالى - التَّوفيق، وله الأمرُ من قبل ومن بعدُ لا إله إلا هو. ولا تغلَط فتقدِّر أنَّ من وافقك في قولك فقد لزمه ما لزمك، فهذا جهلٌ ممَّن أراد إلزام ذلك خصمه، أو شَغَبٌ.

واعلم أنَّ موافقة الخصم (للخصم) تنقسم قسمين:

أحدهما: موافقة في النَّتيجة فقط دونَ موافقة له في المقدِّمات المنتجة للنَّتيجة، فهذا هو الذي قلنا لك أن لا تغترَّ^(٢) به؛ إذ إنَّما وافقك على ذلك لتقديمه مقدِّمات آخر أنتجت تلك النَّتيجة؛ إمَّا هي فاسدة، وإمَّا مقدِّماتك فاسدة، فإنَّ هذا وإنَّ أدخلتُه مقدِّماتُه في موافقتك الآن فهي مخرجةٌ له عمَّا قليل إلى مخالفتك.

والوجه الثاني: أن يوافقك على مقدِّماتك فهذا الوفاقُ اللازمُ الذي تقوم به الحجَّة إن كانت صحاحًا بالجملة، أو تقوم به على الخصمين معًا الحجَّة فقط على كلِّ حالٍ صحاحًا كانت أو غير صحاح لالتزامهما إيَّاه.

فإن قال قائل: كيف تختلف المقدِّمات وتنتج نتيجةً واحدةً، لا سيَّما

(١) س: إحدى.

(٢) س: تعبر.

وأحد العاملين في بعض المقدمات حقّ والعمل الثاني باطل، فقد صار الحقّ والباطل ينتجان إنتاجًا واحدًا؟! فليذكر^(١) - على ما ذكرناه قبل أن نبدأ بذكر أنحاء الأشكال - من أنه قد تكون مقدمات فاسدة^(٢) تُنتج إنتاجًا صحيحًا، وبينّاها هنالك، وما نذكره^(٣) إثر هذا الباب؛ فمذكور^(٤) هنالك تقديم مقدمتين نافيتين؛ فنقول (لك): ليس كلُّ إنسانٍ حجرًا، ولا كلُّ حجرٍ حمارًا، النتيجة: ليس كلُّ إنسانٍ حمارًا. وقلنا هنالك: إنَّ هذا تقديم غرّار خوآن^(٥)، لأنك إذا وثقت به، واستسلمت إليه، قدّم إليك^(٦) مثلها؛ فقال: ليس كلُّ إنسانٍ أسود، وليس كلُّ أسود حيًّا، (النتيجة: ليس كلُّ أسود حيًّا)؛ فهذا تقديم فاسد، قد^(٧) يُنتج إنتاجًا يوافق الإنتاج الصحيح في بعض المواضع، إلّا أنّك إن اتّبعتك فكما أدخلك في الحقيقة في مكانٍ فكذلك يخرجك منها في آخر^(٨). وقد بيّنا هذا هنالك وفي الباب الذي يتلو هذا الباب، ولم ندع للإشكال إليك سبيلًا.

وكثيرًا ما يحتجّ علينا اليهود بأنّا قد وافقناهم على أن دينهم قد كان حقًا، وأنّ نبيّهم حقّ، ويريدون من هاهنا إلزامنا بالإقرار به حتّى الآن، فاضبط هذا المكان، واعلم أنّنا إنّما وافقناهم على (مقدماتهم، وهي) مقدمات أنتجت لنا موافقتهم فيما ذكروا، فأضربوا عن تلك (المقدمات) واتباعها فيما أنتجت، وتعلّقوا بالموافقة في النتيجة فقط. فلا تغترّ بموافقة^(٢٧٠) في النتيجة أصلًا حتّى تصحّح المقدمات؛ وإنّما صحّحنا نحن وهُم: أنّ من ثبت أنّه أتى بمعجزاتٍ فهو نبيّ، وموسى - عليه السّلام - أتى بمعجزاتٍ،

(١) س: فلنذكر.

(٢) م: فواسد.

(٣) م: نذكر.

(٤) م: فمما ذكرنا.

(٥) م: حوّر.

(٦) م: لك.

(٧) س: وقد.

(٨) س: الآخر.

النتيجة: فموسى نبي. وهذه المقدمة نفسها تُنتج نبوة محمد ﷺ، فنقول: كل من أتى بمعجزات^(١) فهو نبي، ومحمد ﷺ أتى بمعجزات فهو نبي. فاضبط هذا جدًا.

وقد وافقنا أصحاب القياس في نتائج كثيرة إلا أن مقدماتهم غير مقدماتنا فليس إلزامنا إيّاهم ولا إلزامهم إيّانا (رافعا) الشغب بتلك النتائج واجبًا؛ لكن حتى نتفق على المقدمات الموجبة لها.

فإن شغب مُشَغِب فقال: قد رأينا^(٢) مقدمات يختلف إنتاجها، وذكر استدلال الخارجى والمرجى بقول الله - عز وجل -: ﴿لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى (١٥) الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾ [الليل: ١٥، ١٦]؛ فإن الخارجى قال: قد صحّت (أثار) وآيات بأنّ القاتل يصلّاها، ولا يصلّاها إلاّ الأشقى الذي كذب وتولّى، فالقاتل هو الأشقى الذي كذب وتولّى. وقال المرجى: قد صحّت آثار^(٣) وآيات بأنّ المقرّ بالتوحيد والإيمان يدخل الجنة، والنار لا يصلّاها إلاّ الأشقى الذي كذب وتولّى، فالزّاني^(٤) لم يكذب ولا تولّى فالزّاني لا يصلّاها؟!!

فاعلم أنّ هذا من البرهان^(٥) الذي نبهتكَ عليه^(٦) فتذكّر عليه، إذ أخبرتك أنّ من المقدمات المقبولة كلامًا فيه حذف، والحذف في هذه المقدمات التي قدر الجاهل^(٧) أنّها أنتجت إنتاجًا مختلفًا هو شيء قد دلّ (٧١) عليه البرهان، وهو /أنّ/ المراد لا يصلّاها صليّ خلود (وأنّها نارٌ بعينها من جملة نار جهنّم لا يضلّى تلك النار إلاّ أهل هذه الصّفة، وليس في هذا أنّ

(١) س: بمعجزة.

(٢) س: أبنا لكم.

(٣) م: أخبار.

(٤) م: والزّاني.

(٥) م: من الباب من البرهان.

(٦) م: له.

(٧) م: الجاهل.

كُلَّ نَارٍ فِي جَهَنَّمَ لَا يَصْلَاهَا إِلَّا أَهْلُ هَذِهِ الصِّفَةِ^(١). وهذا - أيضًا - مما ينبغي أن تتحفّظ منه بأن تستوعب كل ما هو متّصل بالمقدمات وإلاّ فهي مقدمات ناقصة، وليست (في) هذه الآية وحدها مقبولة عندنا لكن معها آيات كثيرة، وأخبار كثيرة، فضّمّها - كلّها - بعضها إلى بعض^(٢)، ولا تأخذ بعض الكلام دون بعض؛ فتفسد المعاني، وأحذرك من شغب قوم /في هذا المكان/ إذا ناظروا ضبطوا على آية^(٣) واحدة أو حديث واحد، وهذا سقوط شديد، وجهل مفرط؛ إذ ليس ما ضبطوا عليه أولى بأن يتخذ مقدمة يرجع إلى إنتاجها من آياتٍ آخر وأحاديثٍ آخر، وهذا تحكّم وسفّسة فاحذره - أيضًا - جدًا.

[١٠] باب أغاليط أوردناها خوفًا من تشغيب مشغّب بها في البرهان:

وينبغي أن تتحفّظ من أغاليط تشغّب^(٤) بها مشغّبون وقحّاء في عكس المقدمات وفي الأشكال، وقد ذكرنا في بعض الأبواب الخالية بُدًا من هذا، فمن ذلك أننا قد قلنا: إنّ النافية الكليّة تنعكس نافية كليّة، فإن قال لك قائل: لا فارسيّ إلاّ أعجميّ؛ هذا حقّ، وعكسها: لا أعجميّ إلاّ فارسيّ؛ كذب. فتنبّه لموضع المغالطة، واعلم أنّ هذه القضية موجبة لا نافية وإن كان ظاهرها النفي، وتذكّر ما قلنا لك - في الباب المترجم بأنّه^(٥) باب من البرهان شرطيّ اللفظ قاطع المعنى^(٦) - في الإنتاج من مقدّمتين ظاهرهما أنّهما نافيتان، فإنّ ذلك يبيّن لك هذا المكان.

ونزيد هاهنا بيانًا فنقول: ألا ترى أنّك قد أوجبت العُجْمة لكلّ (٧٧٧)

(١) المسألة في «الفصل» ٤/٩ وط: عميرة: ٨٧/٤.

(٢) س: فنضمها كلها إلى بعضها بعض.

(٣) س: على أنه آية.

(٤) من (م)، وفي س: (من أغاليط شغّب؛ شغّب).

(٥) س: في هذا... فإنه.

(٦) باب (٦)، ص: ٥٠٩.

فارسي؟ فهذه موجبة كليّة وليست نافية البتّة، وإذ هي كذلك فعكسها موجبة جزئيّة، وهي قولك: وبعض الأعجمين فارسيّ. وكذلك قولك: ليس شيء من الجواهر محمولاً في عرض. فهذه صادقة، فإذا عكست فقلت: ولا شيء من الأعراض محمولاً في الجوهر. فهذا كذب. فتفهّم موضع المغالطة في^(١) هذا الباب، وهو أنّ العكس الذي ذكرنا حكمه في التّوافي وصحّحناه إنّما هو في نفي اشتباه الذاتين، أو في نفي اشتباه جزئيهما، ولم نردّ نفي اشتباه غيرهما. وهاهنا إنّما نفيت اشتباه موضع الجوهر وموضع العرض، وموضعهما غيرهما، وموضع كلّ شيء فهو غير الشيء الذي في الموضع بلا شك.

وتحقّق - أيضاً - من المغالطة الواقعة^(٢) في عكس الموجبة الكليّة بأنّ يقال لك: أليس كلّ ماضٍ من الزّمان قد كان مستقبلاً؟ فلا بدّ من: نعم! فيقال لك: فبعض المستقبل قد كان ماضياً. وهذا كذب، فتحقّق من موضع المغالطة هاهنا، وهو أنّه إنّما دخل (الكلام) الغلط من التّسوية بين زمانين هما غير الصّفتين اللّتين هما المضيّ والاستقبال، (المضيّ خبر عن شيء كان موجوداً حال المستقبل، لأنّ المستقبل عدم ولا حال للعدم). ويقتضي لفظ المخبر عنهما اختلافهما (لا) التّسوية بينهما، وتصحيح ذلك أن تقول: بعض المستقبل يصير ماضياً، أو قد صار ماضياً؛ فهذا صحيح.

وتحقّق - أيضاً - من غلط يقع في عكس الموجبة الجزئيّة، مثاله: بعض الخمر قد كان عصيراً، فإنّ قلت: بعض العصير قد كان خمراً؛ كذبت. والغلط - أيضاً - هاهنا من قبل تسويتك بين زمانيّ المخبر عنهما، وزمانهما غيرهما، وإنّما يصحّ العكس في الصّفات الملازمة للمخبر عنهما لا في الصّفات اللاّزمة لغيرهما. وتصحيح ذلك أن تقول: وبعض العصير صار خمراً، أو يصير خمراً. فاحفظ الآن أنّ العكس الصّحيح إنّما هو في الدّوات، أو في الصّفات الملازمة للدّوات.

(١) س: من.

(٢) م: غلط يقع.

وقد غالط^(١) - أيضًا - بعض النوكى ممن مذهبهُ إفسادُ الحقائق،
والجريُّ إلى غير غاية، وطلب ما لا يدري هو فكيف غيره؛ فقال: إنَّ
الشَّكل الأوَّل قد يكذب. فيقول: الفرس وحده صهَّال، والصهَّال حيٌّ،
فالفرس وحده حيٌّ. فإنَّما أتى الغلط هاهنا من زيادة زيدت تفسد المعنى
وهي: «وحده»، فتذكَّر ما قلتُ لك في الباب الذي قبل هذا الباب من حكم
اللفظ الزائد في المقدمات فاسدات اللفظ^(٢) والرتبة؛ فتأمَّل الألفاظ الزائدة
كما حدَّدت لك، واعلم أنَّ الموصوف في النتيجة ليس مقتضيًا لأنَّ تلك
الصفة لا تكون إلَّا له ولا بدَّ، بل قد تعمُّ وتعمُّ غيره.

ونزידك بيانًا ليقوى تحفُّظك من تخليط (كل) من لا يتَّقى الله - عزَّ وجلَّ -
في السعي في إفساد الحقائق من المدلِّسين الذين هم أحمقُ بالنكال من المدلِّسين
في النقود والبيوع، وقد قال رسول الله ﷺ: «من غَشَّنَا فليس مِنَّا»^(٣)، ولا غشَّ
أعظم من غشٍّ في إبطال الحقائق فنقول - وبالله تعالى التوفيق -:

تأمَّل ضعف هذا المدلِّس فإنَّه إذا قطع بأنَّ الفرس وحده صهَّال، فقد
صحَّ بلا شكٍّ أنَّ الصهَّال وحده فرس، لأنَّ الصَّهيل صفة مساوية للفرس
ليست أعمُّ منه - وقد نبَّهناك على هذا في باب عكس القضايا^(٤) - فلمَّا أتى
هذا المدلِّس بقضية توجب أنَّ الصهَّال وحده فرس قال: والصهَّال حيٌّ. بعدَّ
أنَّ شَرَطَ انفراد الصهَّال بالفرسيَّة، وأدرج في قوله: «الصهَّال حيٌّ» أنَّه
الصهَّال المراد بالذكر في المقدِّمة الأولى، فأوجب برتبة لفظه أن وصف
الصهَّال بالحياة وصف مساوٍ لا أنَّه وصف أعمُّ، فصار قائلًا: الصهَّال وحده
حيٌّ، فهذه المقدِّمة الثانية ممَّوَّهة كما ترى، وهي كاذبة لأنَّها وضعت موضع
كذب وشبهت بالحقائق^(٥)، فللكذب المقدِّمة كذبت النتيجة. وقد بيَّنتُ لك
أنَّ كذب المقدِّمة الثانية إنَّما كان لأنَّه بناها كليَّة اللفظ على موصوف جزئيٍّ، (٢٧٤)

(١) س: غالط قوم.

(٢) م: فاسأت النظم.

(٣) أخرجه مسلم في «الصحيح» (١٠١).

(٤) باب (١)، ص: ٤٦٤.

(٥) م: بالحق.

فنفهّم هذا، وتحفّظ من أهل الرّقاعة جدًّا. وإنّما كان الصّواب أن يقول في التّتيعة: فالفرس حيّ، ولا يذكر «وحده» لأنّ «وحده» في الحقيقة مع «صهّال» خبرٌ عن الفرس، وليس لفظ «وحده» تابعًا للفرس فيذكر في التّتيعة، لكنّه تابع للصهّال - وهو الحدّ المشترك - ولو ذكره في المقدّمة الثّانية مع الصهّال فقال: الفرس وحده صهّال، وهو وحده^(١) صهّال حيّ، فالفرس حيّ؛ لأصاب.

ومن ذلك - أيضًا - لو قال قائلٌ - وهو يشير إلى رجلٍ بعينه -: الإنسان طيّبٌ. لكان هذا اللفظ عامًّا وباطنه الخصوص، فلو حمل عليه وصفًا يجب أن لا يقع إلّا على معنى عامٍّ لكان كاذبًا. وقد سأل بعض المغالطين طبيبًا فقال له: الحرُّ يحلّل^(٢)؟ قال له: نعم. فقال له: والبرّد يحلّل^(٣)؟ قال له: نعم. فقال له: فالحرُّ هو البرّد، والبرّد هو الحرُّ. فقال له الطّبيب: إنّ وجهي تحليلهما^(٤) مختلف، وليس من أجل اتّفاقهما في صفة ما وجب أن يكون كلّ واحدٍ منهما هو الآخر. فلجّ المشعّب وأبى، فلمّا رأى الطّبيبُ جنونه وتراقعه^(٥)؛ قال له: أنت حيّ؟ قال: نعم. قال: والكلبُ حيّ؟ قال: نعم! قال: فأنت الكلبُ، والكلبُ أنت^(٦)!

(١) م: والوحدة. س: والواحدة. والمثبت قراءة (ع).

(٢) س: يحلل البرد.

(٣) س: يحلل الحر.

(٤) س: تحليلها.

(٥) س: (وترقعه)، والتراقع: التّحامق.

(٦) نقل ابن أبي أصيبعة (٦٦٨ هـ) في «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» ص: ٤٨٠ - في ترجمة: إسحاق بن سليمان الإسرائيلي الطّبيب؛ وكان مصريًا ثم سكن القيروان، وكان بصيرًا بالمنطق، متصرفًا في ضروب المعارف، وتوفي قريبًا من سنة (٣٢٠ هـ) - عن أحمد بن إبراهيم بن أبي خالد المعروف بابن الجزار في كتاب «أخبار الدولة» - يعني: ابتداء دولة عبّيد الله المهديّ الذي ظهر من المغرب - قال: حدثني إسحاق بن سليمان المتطبّب، قال: لما قدمْتُ من مصر على زيادة الله بن الأغلب [ت: ٣٠٤ هـ] وجدته مقيمًا بالجيوش في الأريس، فرحلتُ إليه، فلمّا بلغه قدومي، وقد كان بعث في طلبِي =

واعلم أنَّ هاتين الشَّعْبِيَّتَيْنِ^(١) من الشَّكْلِ الثَّانِي، وقد أُسيءَ في رتبتهما^(٢) لأنَّ الشَّرْطَ في الشَّكْلِ الثَّانِي أن تكونَ إحدى مقدَّمَتَيْهِ نافيةً ولا بدَّ، فافهم هذا واضبطه فإنَّه لا يخونكَ أبدًا. ولا تلتفتِ إلى أهل الشَّعْبِ فإنَّ مثل^(٣) هؤلاء إنَّما يَجْرُونَ مَجْرَى الْمُضْجِحِينَ لِسُخْفَاءِ المُلُوكِ، والمُلْهَيْنِ^(٤) لضعفاء المطاعين، وليسوا من أهل الحقائق أصلاً، فلا تَغْبَأْ بهم شيئاً.

وقالوا - أيضاً -: قد وجدنا^(٥) موجبتين لا تُنتج، وهي: ممتنع أن^(٦) يكون الإنسان حجراً، وممتنع أن يكون الحجر حياً؛ فهاتان صادقتان، النتيجة: ممتنع أن يكون الإنسان حياً؛ وهذا كذب. فافهم - أيضاً - موضع المغالطة هاهنا وهي: أنَّ هاتين المقدَّمَتَيْنِ نافيتان نفياً مجرداً ليسَ فيه شيءٌ من الإيجاب أصلاً، وقد قلنا: إنَّ نافيتين لا تُنتج، وقد ذكرنا لك قبلَ أنَّ المُراعَى إنَّما هو حقيقة المعنى المفهوم من اللَّفْظ لا صيغة اللَّفْظ وحدها، وهاتان المقدَّمَتان وإن كانتا بلفظ الإيجاب فمعناهما النَّفي المجرَّد المَحْضُ

= وأرسل إليَّ بخمس مئة دينار، وتقوَّيت بها على السفر، فأدخلتُ إليه ساعةً وصولي، فسلمتُ بالإمرة، وفعلتُ ما يجب أن يفعل للملوك من التعبد (!) فرأيت مجلسه قليلَ الوقار، والغالبُ عليه حبُّ اللهو وكلُّ ما حرَّكَ الضَّحْكَ، فابتدأني بالكلام ابنُ خُنَيْسٍ المعروف باليوناني، فقال لي: تقولُ إنَّ الملوحةَ تجلو؟ قلتُ: نعم! قال: وتقولُ إنَّ الحلاوةَ تجلو؟ قلتُ: نعم! قال لي: فالحلاوةُ هي الملوحةُ، والملوحةُ هي الحلاوةُ! فقلتُ: إنَّ الحلاوةَ تجلو بلطفٍ وملاءمةٍ، والملوحةُ تجلو بغُفْظٍ. فتماذَى على المكابرة، وأحبَّ المغالطةَ، فلمَّا رأيتُ ذلك، قلتُ له: تقولُ أنتُ حيٌّ؟ قال: نعم. قلتُ: والكلبُ حيٌّ؟! قال: نعم. قلتُ: فأنْتَ الكلبُ، والكلبُ أنتُ! فضحك زيادةً الله ضحكاً شديداً، فعلمتُ أنَّ رغبتهَ في الهزل أكثرُ من رغبتهِ في الجدِّ. والقصة نقلها - باختصارٍ - الصفديُّ في «الوافي بالوفيات» ٢٦٩/٨.

(١) الشَّعْبِيَّتَيْنِ: كذا وردت في (م) بتقديم الباء على الياء المشدَّدة، وهو الصواب. وفي (س): (الشَّعْبِيَّتَيْنِ) وهكذا أثبتتها (ع).

(٢) س: أساء في ترتيبهما.

(٣) م: فمثل.

(٤) م: والمهلكين.

(٥) م: وجد.

لأنهما نفتا عن الإنسان الحجرية، وعن الحجر الحياة، ولم توجبا للحجر ولا للإنسان معنى أصلاً غير ما أوجه لهما^(١) اسماهما فقط.

وقد غالتوا - أيضاً - فقالوا: كلُّ نهَّاقٍ حيٌّ، ولا واحدٌ من النَّاسِ نهَّاقٌ^(٢)؛ فهاتان صادقتان، النتيجة: فلا واحد من النَّاسِ حيٌّ؛ وهو كذبٌ. وإنَّما أتت المغالطة من أجل /أنَّ/ الصِّفة التي وُصِفَ بها النَّهَّاقُ تعمُّ النَّهَّاقَ، وتعمُّ - أيضاً - معه الشَّيء الذي نُفِيَ عنه النَّهَّاقُ، فهذا سوءُ نَظْمٍ. وإنَّما ينبغي (له) أن تصفه^(٣) بما لا يشركه فيه الذي نفى عنه مشاركته جملة في المقدمة الثانية.

ومن هذا الباب أن نقول: ليس كلُّ آخذٍ مالٍ بغير حقِّه سارقاً، وكلُّ آخذٍ مالٍ بغير حقِّه وهو عالمٌ به فاسقٌ. فهاتان صادقتان، النتيجة: فليس كلُّ آخذٍ مالٍ بغير حقِّه وهو عالمٌ به فاسقاً؛ وهذا كذبٌ. وإنَّما أتت المغالطة لأنَّك وصفت آخذ المال بغير حقِّه في المقدمة الموجبة بصفةٍ تعمُّ وتعمُّ كلُّ سارقٍ معه، وإنَّما كان ينبغي أن تصفه بما لا يشترك معه فيه من نفيت (عنه) في الأخرى مشاركته إيَّاه.

وقد غالتوا - أيضاً - مِنْ قِبَلِ إسقاطِ شيءٍ من الموصوف، فقالوا: الشَّعر غير^(٤) موجود في شيءٍ من العظام، والعظام موجودة في كلِّ إنسانٍ. فهاتان صادقتان، النتيجة: فالشَّعر غير موجود في شيءٍ من الإنسان؛ وهذا كذبٌ. وهذه مغالطة قبيحة، لأنَّ الموضوع - وهو المخبرُ عنه، المقصود بالوصف في المقدمة الأولى - إنَّما هي العظام، لأنَّه عنها نفى الشَّعر، ثمَّ أثبت ذكر العظام في المقدمة الثانية في أنَّ وَصَفَ مكانها فقط، وقد قدَّمتنا أنَّ التَّشبيه بالإيجاب لا يكونُ إلَّا في ذاتي المخبر عنهما، وفي الصِّفات الملازمة لهما لا في مواضعهما؛ إلَّا أنَّك لو صحَّحت لقلت: فالشَّعر ليس

(١) م؛ له.

(٢) زاد في س: حي.

(٣) س: تشركه.

(٤) س: غير شيء.

في شيء من عظام الإنسان. وأيضًا: فإنَّ قوَّةَ هاتين المقدَّمتين قوَّةَ جزئية، لأنَّ العظام بعضٌ من أبعاد الإنسان / وليست كل الإنسان، والشَّعر إنَّما هو في بعض الإنسان/ لا في كلِّه، وجزئيتان لا تنتج، فتدكَّر على ما قلنا لك قبلُ من أنَّ الحدَّ المشترك لا بدَّ من أن يكون مخبرًا عنه في إحدى المقدَّمتين، وخبرًا في الأخرى، أو مخبرًا عنه في كليتهما، أو خبرًا في كليتهما. فإن كان مخبرًا عنه في الواحدة وخبرًا في الثانية فانظر؛ فإنَّ كانتا موجبتين فلا بدَّ من أن يكونَ الوصفُ به لما وصف به ذاتيًا عامًّا له - كلُّه -، ويكون - أيضًا - المخبر عنه معمولًا في المقدَّمة الأخرى بما صار وصفًا له فيها، فإنَّ كانت إحداهما نافية فليكن النَّفي الَّذي وصفت به المنفيُّ عنه في إحدى المقدَّمتين منتفيًا في الحقيقة عنه وعن /الموصوف في/ الأخرى بذلك الموصوف في هذه، لأنَّ الشَّيء الموصوف في إحدى المقدَّمتين هو صفة في الأخرى، فإنَّ كان موصوفًا به في كلتا المقدَّمتين فلا بدَّ من أن تكون إحدى المقدَّمتين نافية، فليكن - حينئذٍ - الَّذي نفيت في الواحدة عامًّا لما نفيتُه عنه ومنتفيًا عن الموصوف في الثانية، على حَسَب ما تنصُّه^(١) فيها. فإنَّ كان موصوفًا في كليتهما فافعل في الموجبتين ما قلنا لك في الشَّكل الأوَّل، وافعل في التي إحداهما نافية ما قلنا لك في الشَّكل الثاني، والله الموقِّق للصواب.

[١١] باب من أحكام البرهان^(٢) في الشَّرَائِع على الرُّتَب التي^(٣) (٢٧٧) قَدَّمنا:

الألفاظ الواردة في الشَّرَائِع اللازِمُ الانقيادُ لها بعد ثبوتها التي إليها يُرْجَعُ فيما اختلف فيه منها، إمَّا قول عامٌّ كُلِّيٌّ ذو سورٍ، أو ما يجري مجرى ذي السُّور من المهمل الَّذي قوَّته في اللُّغة قوَّةُ ذي السُّور، أو من الخبر الَّذي يفهم منه ما يفهم من الأمر، والأمر - أيضًا - هو على عموم

(١) س: ينصُّه.

(٢) م: البراهين.

(٣) م: الذي.

المعنى، إلا حيث نبين^(١) بعد هذا، إن شاء الله - عز وجل - . وذلك نحو قوله - عليه السلام - : «كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ»^(٢)؛ فهذا كُلِّي ذو سور، أو كقوله - عز وجل - : / ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ [البقرة: ٢٧٥]؛ فهذا مهمَل قوَّته قوَّة كُلِّي ذي سور، وكقوله - عز وجل - : / ﴿إِنَّمَا أَفْتَرَ وَالْمَيْسِرَ وَالْأَنْصَابَ وَالْأَزْلَامَ يَحْسَبُ مِنَ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ [المائدة: ٩٠]؛ فهذا أمر عام، ومثله قوله - عز وجل - : ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٥٨] .

ثم هذه الوجوه الثلاثة ينقسم كل واحد منها أربعة أقسام:

أحدها: كُلِّي اللفظ كُلِّي المعنى.

والثاني: جزئي اللفظ جزئي المعنى، وهو ما حكم به في بعض النوع دون بعض. وهذا النوع - أيضًا - فتنَّبه لما أقول لك، هو - أيضًا - عموم لما اقتضاه لفظه، وهذا النوع والذي قبله معلومان بأنفسهما، جاريان على حسب موضوعهما في اللغة، لا يحتاجان إلى دليل على أنَّهما يقتضيان ما يفهم منهما^(٣)، ولو احتاجا إلى دليل لما كان ذلك الدليل إلا لفظًا يعبر عن معناه، فما كان يكون هذا المدلول عليه بأفقر إلى دليل من الذي هو عليه دليل، وهذا يقتضي ألا يثبت شيء أبدًا، وفي هذا بطلان الحقائق - كلها -، ووجود أدلة موجودات لا أوائل لها، وهذا محال فاسد، والمعلوم بأول العقل أنَّ اللفظ /يفهم/ منه معناه لا بعض معناه، ولا شيء /ليس/ من معناه. ولذلك وُضعت اللُّغات ليفهم من الألفاظ معانيها^(٤).

(٢٧٨) والقسم الثالث: جزئي اللفظ كُلِّي المعنى. وهو ما جاء اللفظ به في بعض النوع دون بعضه، إلا أنَّ ذلك الحكم شامل لسائر ذلك النوع، وهذا

(١) س: يتبين.

(٢) أخرجه البخاري (٣٠٣٨)، ومسلم (١٧٣٣).

(٣) س: عنهما.

(٤) س: معناها.

لا يعلم من ذلك اللَّفْظ الجزئي لكن من لفظ آخر وارد بنقل حكم هذا الجزئي إلى سائر النوع.

والقسم الرابع: كُلِّي اللَّفْظ جزئي المعنى، وهو ما جاء بلفظ عام والمراد به بعض ما اقتضاه ذلك اللَّفْظ، إلا أن هذا القسم والذي قبله لا يفهم معنيهما من ألفاظهما أصلاً لكن ببرهان من لفظ آخر، أو بديهية عقل أو حس؛ يبين كل ذلك أنه إنما أريد به بعض ما يقتضيه /لفظه دون ما يقتضيه/ ذلك اللَّفْظ. ولولا البرهان الذي ذكرنا لما جاز أصلاً أن ينقل عن موضوعه^(١) في اللغة، ولا أن يخص به بعض ما هو مسمّى به دون سائر كل ما هو مسمّى بذلك اللَّفْظ.

فأما النوع الذي هو كُلِّي اللَّفْظ جزئي المعنى؛ فهو كقول الناس في معهود خطابهم: «فَسَدَ النَّاسُ»؛ وإنما المراد بعضهم، وهذا يعلم ببديهية العقل، لأنَّ النَّاس لا يفسدون كلُّهم إلا بذهاب الفضائل جملةً، والفضائل أجناس وأنواع مرتبة في بنية العالم، ولا سبيل إلى عدم نوع بأسره جملةً حتّى لا يوجد في العالم أصلاً^(٢).

وكقول القائل: «الماء للعطشان حياة»؛ إنما يريد بعض المياه، وهذا يعلم بالحس لأنَّ ماء البحور^(٣) والمياه المرّة ليست حياة للعطشان.

ومن هذا النحو قول الله - عزَّ وجلَّ -: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾ [آل عمران: ١٧٣]؛ وهذا معلوم بالعقل أنه - تعالى - إنما عنى بعض النَّاس لأنه ممتنع لقاء جميع النَّاس لهم مخبرين.

ومن ذلك - أيضاً - قول الله - عزَّ وجلَّ -: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦]؛ وإنما المراد به بعض أحوال القيام إلى الصَّلَاة دون بعض، وهي حال كون المرء مُخْدِئاً، وهذا (إنما) عَلِمَ ببيان آخر^(٤).

(١) س: موضعه.

(٢) تقدم (ص: ٣٦٣) دعوى امتناع فناء النوع.

(٣) م: البحر.

(٤) انظر ما تقدّم (ص: ٥١٨).

واعلم أنَّ المراد بهذا اللفظ ما ذكرنا، وهذا مستعمل كثيرًا في الكلام، إلا أنَّه^(١) لا بدَّ من برهانٍ يعدله عمّا وُضِعَ عبارة عنه في اللغة، وإلاَّ فهو تحكُّم من مدَّعيه، وإفساد للبيان الذي به يَقَعُ التفاهم.

وليتَّ شِغري هل إذا لم يكن اللفظ عبارة عن المعنى، ولم يكن لكلِّ معنى عبارة معلومة^(٢) له فكيف يريد أن يصنع المساوي بين هذه الألفاظ الذي لا يحملها على أنَّها كليَّةٌ بهيئتها، أو يقول بالتوقف حتَّى يلوح له المراد، وبأيِّ شيءٍ يريدُ يفرِّق بين المعاني بزعمه؟ هل يجد شيئًا غير لفظٍ آخر؟ وهل ذلك اللفظ الآخر في احتمال التَّشْكُك^(٣) في المراد به في^(٤) معناه إلاَّ كهذا اللفظ الأوَّل، ولا فرق؟ وهكذا أبدًا. ولو صحَّ هذا لبطلت فضيلتنا على البهائم؛ إذا^(٥) لم يقع لنا التفاهم بالأسماء الواقعة على المسمَّيات، وينبغي للعاقل أن لا يرضى لنفسه بكلِّ كلام أدَّاه إلى إبطال التفاهم، فإنَّ ذلك خروجٌ عن ثِقَافِ العقل، وهُزءٌ يَنْعَمُ الأوَّل الواحد المتفَضَّل علينا بهذه القوَى العظيمة التي بها استحقَّقنا أن يخاطبنا.

ومِمَّا خرج بالأدلة الصَّحاح عن بعض ما يقتضيه ظاهر لفظه قوله - تعالى - في آية التَّحريم: ﴿وَأَنهَنُكُمُ النِّسَاءُ أَن تَضَعْنَ كُفَّيْكُمْ وَأَخْوَثَكُمْ مِّنَ الرِّضْعَةِ﴾ [النساء: ٢٣]، وقوله - تعالى -: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً﴾ [المائدة: ٣٨]؛ وكثير من مثل هذا؛ فلولاً براهين مقبولة من ألفاظٍ آخر بيَّنت لنا أنَّ المراد بالتَّحريم بعض المرضعات والمرضعات، (وبعض) الزَّواني والزَّناة دون بعض، وبعض السَّراق دون بعض، لوجب حمل هذه

(١) م: لأنه.

(٢) م: معهودة.

(٣) س: التشكيك.

(٤) س: وفي.

(٥) س: إذ.

الألفاظ على كل ما (هو) مسمًى بها، وإن كان البعض - أيضًا - من هذه المعاني يقع عليه الاسم الذي يقع على الكل^(١).

وأما اللفظ الجزئي الذي يدخل فيه معنى كلي؛ فقوله - تعالى -: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [النساء: ١٩]، في أول /آيات من/ سورة النساء، ثم^(٢٨٠) اتصل الخطاب إلى قوله - تعالى -: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣] الآية؛ وكل ما ذكر فيها فمحرم على غير الذين آمنوا /كتحريمه على الذين آمنوا/، ولكن ليس بهذا اللفظ لكن بدلائل أخر (من ألفاظ أخر) أوقعت (أيضًا) هذا الحكم على غير من سُمي في هذا المكان، ولولا تلك الألفاظ الأخر لما دخل في هذا الحكم من ليس (مسمًى) باسم من خوطب به أصلاً^(٢). وإنما ذكرنا هذا القسم لئلا يظن جاهل أن هذا الحكم إنما انتقل من هذا اللفظ إلى غير من يقتضيه. فإذا أردت أن تقدم مقدمات من الأنواع التي ذكرنا في أول هذا الباب، وقلنا: إن إليها يُرجع في ما اختلف فيه؛ قلت: كل مسكر خمر، وكل خمر حرام، النتيجة: فكل مسكر حرام؛ فهذه قرينة من النحو الأول من الشكل الأول. وإن شئت قلت: كل سارق ما سوى أقل من ربع دينار فعليه قطع يده، (وزيد سرق شيئًا ليس أقل من ربع دينار، فزيد عليه قطع يده). وهكذا يفعل في جميع الأوامر، وهو أن يخرج الأمر بلفظ خبر كلي يعم ما اقتضاه اللفظ الذي يجب الائتمار له. واعلم أن اللفظ إن كان من الألفاظ المشتركة كان ذلك جاريًا على جميع الأنواع التي اقتضاها ذلك اللفظ، إن قُدرَ على ذلك، حيث ما وُجدت مُجْتَمَعَاتُ أو أفرادًا.

وليس لأحد أن يقول: لا أجري الحكم إلا على اجتماع جميع المعاني التي يقتضيها الاسم. لأنه حينئذ يصير مخالفًا لحكم الاسم من حيث

(١) راجع التفصيل الفقهي لهذه المسائل في «المحلى بالآثار» ٩/١٠ (١٨٦٨) و ٢٢٨/١١ و (٢٢٠٢) و ٣١٩/١١ (٢٢٦٣).

(٢) ساق أبو محمد رحمه الله دلائل (لزوم الشريعة الإسلامية لكل مؤمن وكافر في الأرض) في «الإحكام في أصول الأحكام» (الباب: ٣٠).

قدّر أنّه موافق له، لأنّ كلّ بعض منه يقع عليه ذلك الاسم، فإذا لم يُجره على ذلك البعض إذا وجده منفردًا فقد منع من إجراء الاسم على عمومته وما يقتضيه، وهذا إبطال موضوع الاسم، فإنّ كان ذلك ممتنعًا في الطّبيعة، أو كان لفظًا عامًّا إلّا أنّه لا يقوم منه بيان يفهم، أو كان لفظًا يقع على نوع واحد أو صفة واحدة إلّا أنّ عمومها ممتنع في الطّبع لا سبيل إليه ولا إلى إخراج شيء محدود منه، أو كان الإتيان بكلّ الوجوه التي يقتضيها ذلك الاسم غير واجب بحكم الشرع بيقين؛ لم يلزم منه إلّا أقل ما يقتضيه ذلك اللفظ، لأنّ ما عدا هذا المقدار لا يقدر على استيفائه، والعجز علة مانعة، وغاية في البيان بأنّ ذلك اللفظ لم يقصد به العموم الذي لا يطاق أصلًا؛ وذلك كقول قائل: ادع لي الناس أطعمهم! فلا سبيل إلى عموم الناس - كلّهم -، فإنّما هذا على جماعة يقع عليهم اسم «ناس». وكذلك حيث ذكر الله - عزّ وجلّ - المساكين أو الفقراء إذ لا يطاق غير هذا أصلًا، ومن كلّ غير الممتنع فقد خرج عن حدّ من يكلّم.

فمن القسم الذي قلنا إنّهُ يكون لفظًا يعمّ ذوي صفات شتى قوله - عزّ وجلّ - حيث ذكّر «المحصنات»، فإنّهُ لا يجوز أن يخصّ بذلك بعض من يقع عليه هذا^(١) الاسم دون بعض، ولا يجوز - أيضًا - أن نمتنع من إجراء الحكم حتّى تجتمع جميع الصفات التي كلّ صفة منها تسمّى^(٢) إحصانًا. لكن إذا وجدت منها صفة واحدة فأكثر وجب لها حكم الاسم المعبر عنها، وهو اسم يقع على العفاف والحرائر والمتزوّجات (والمسلمات)، إلّا أن يأتي لفظ مانع من عمومته كلّ من ذكرنا فيوقف عنده على ما قدّمنا^(٣).

وكذلك قوله - تعالى -: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٢٢]، والنكاح يقع على العقد الصّحيح، وعلى الوطء صحیحًا كان

(١) م: ذلك.

(٢) س: ليس.

(٣) يرّد البحث في حدّ «المحصنات» في مواضع من «المحلّى بالآثار» ٤٤٥/٩ (١٨١٧) و١٣٠/١٠ (١٩٤٠) و١٦٠/١١ (٢١٨٤) و٢٣٨/١١ (٢٢٠٥) و٢٦٩/١١ (٢٢٢٦).

أو فاسداً، فكلُّ من وطئها الأبُّ بزنى أو غيره حرامٌ على الابن^(١)، فتقول في مقدِّمة من هذا الباب: كلُّ ما نكح الأبُّ من النساء على الابن حرامٌ، وهنْدُ (نَكَحَهَا أبو زيد، فهنْدُ على زيدٍ حرامٌ)؛ فالحدُّ المشترك هاهنا النكاح والأب، والحدَّانِ المقتسمان: أمَّا في المقدِّمة الكبرى فالنساء والابن والحرام، وأمَّا في الصُّغرى فزيد وهند، وهما الخارجان في النتيجة.

واعلم ما^(٢) قلت لك: إنَّ اللَّفْظَ /المشترك/ الواقع على أنواعٍ شتَّى في عمومهِ^(٣) لكلِّ ما تحته من الأنواع، لأنَّه جنس^(٤) لها، كاللَّفْظِ الْوَاقِعِ على النَّوعِ الواحدِ في عمومهِ لكلِّ ما تحته من الأشخاص ولا فرق، إلَّا أن يقوم برهان - كما قدَّمنا - على أنَّ المراد بعض تلك الأنواع لا كلها، وبعض تلك الأشخاص لا كلها، فيؤخذ به في ذلك المكان خاصَّةً لا حيثُ وُجِدَ ذلك^(٥) اللَّفْظُ. لكنَّه إن وُجد ذلك اللَّفْظُ في مكانٍ آخر فهو محمولٌ على عمومهِ لكلِّ ما تحته أبداً، لأنَّ ذلك البرهان الَّذي نَقَلَهُ عن عمومهِ في المكان الأوَّل لم يدلَّ^(٥) على أنَّه قد نُقِلَ عن موضوعه^(٦) في اللُّغة قطعاً، لكنَّه دلَّ على أنَّ المراد به في هذا المكان خاصَّةً بعضٌ ما يقتضيه موضوعه^(٥) في اللُّغة فقط.

وأما قول القائل: فلان لا يَظْلَم في حَبَّة خردلة. فلا يفهم من ذلك عند التَّحْقِيقِ وترك المسامحة إلَّا ما اقتضاه اللَّفْظُ خاصَّةً من أنَّه لا يظلم في الخردل خاصَّةً، وهذا الَّذي وضع له اللَّفْظُ في اللُّغة، ولا يفهم من ذلك أنَّه لا يظلم في الآطام^(٧) والضِّياع والدُّور، لأنَّ الضِّياع والدُّور^(٨) لا تسمَّى

(١) تقرير هذه المسألة في «المحلَّى بالآثار» ٥٣٢/٩ (١٨٦٢).

(٢) س: واعلم أنَّ ما.

(٣) (في عمومهِ) من م، وفي س: هو على عمومهِ.

(٤) س: لا جنس.

(٥) س: يدخل.

(٦) س: موضعه.

(٧) م: اللطام.

(٨) م: لأن الدور والضياغ واللطام.

خردلاً أصلاً. لكن إن قال: فلان^(١) لا يظلم الناس شيئاً، أو قال: لا يظلم في شيء؛ فحينئذٍ يعُمُّ بالنفي كلَّ ما وقع عليه اسم ظلم. فإن لم يكن هذا فلاي معنى علقت^(٢) في /اللغة/ الأسماء على المسميات، وثبت في العقول أنه لا بيان إلا بالألفاظ المعبرة عن المعاني التي أوقعت عليها في اللغة، وهذا ما لا يعلم أحد سواه إلا مغالط لنفسه مكابر لحسه، مسامح حيث لا تنبغي المسامحة.

وكذلك قوله - تعالى - : ﴿فَلَا تَقُلْ لِّمَنَّا أَمْرٌ﴾ [الإسراء: ٢٣]؛ فإنه لا يفهم من هذا اللفظ إلا مَنَع «أف» فقط، وأمّا القتل والضرب وغير ذلك فلا منع منه في هذا اللفظ أصلاً، لأنَّ كلَّ ذلك لا يسمّى: «أف» ولا يعبر عنه بأف، ولو أنَّ إنساناً قتل آخر، وأخبرنا عنه مخبرٌ وشهد شاهد أنه قال له: أف؛ لكان كاذباً وشاهد زور، وآتياً كبيرة من الكبائر، بحكم المختار للوساطة^(٣) بيننا وبين الواحد الأول؛ ﷺ، وعزُّ باعته وجلّ، إذ قضى: أنَّ شهادة الزور من الكبائر^(٤). فمن لم يردعه قبح الخروج عن المعقول فليردعه خوف النكال الشديد يوم الجزاء، نعوذ بالله من ذلك. ولو أنَّ حالفاً حلف على القاتل أنه قال للمقتول: «أف»، لكانت يمينه غموساً، فكيف استجاز من يصف نفسه بالفهم أن يقضي قضاءً يقرُّ به^(٥) على نفسه أنه كاذب إذا حقّق الحكم؟ ولعمري! إنَّ كثيراً منهم لأفاضل فهماء أخیار صالحون معظّمون باستحقاقهم، ولكنَّ النقص لم یغَر منه بشرٌ إلا المعصومين بالقوى الإلهية من الأنبياء

(١) س: قائل.

(٢) س: علقت.

(٣) س: للوسائط.

(٤) بل من أكبرها كما في حديث أبي بكرة رضي الله عنه: عن النبي ﷺ أنه قال: «ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟» ثلاثاً، قالوا: بلى يا رسول الله! قال: «الإشراك بالله، وعقوق الوالدين» وجلس وكان متكئاً؛ فقال: «ألا وقول الزور» قال: فما زال يكررها حتى قلنا: ليته سكت! أخرجه البخاري (٢٦٥٤) ومسلم (٨٧)، وانظر: «التلخيص لوجه التخليص» ص: ٧٧.

(٥) م: فيه.

- عليهم السّلام - خاصّة، وزلّة العالم مؤذية جدًّا ولو لم تَعُدّه إلى غيره لقلّ ضررها، لكن لما قال الله - عزّ وجلّ -: ﴿وَيَا لَوْلَدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [الإسراء: ٢٣]، اقتضت هذه اللفظة إتيان كلّ ما يسمّى إحسانًا، ودفع كلّ ما يسمّى إساءة، لأنّ الإساءة ضدّ الإحسان، والإحسان واجب فالإساءة ممنوعة، لأنّ قولك: أحسّن إلى فلان! يقوم مقام قولك^(١): لا تُسيء إليه! (وذلك معنى مقتضاه فقط)، /وزائد معنى هو - أيضًا - شيء هو غير ترك الإساءة فقط. / وأما قولك: لا تُسيء إليه^(٢)! فليس فيه الإحسان إليه، وكذلك إذا قلت: لا تُحسّن إليه! فليس فيه أن تسيء إليه أصلًا، لأنّ هذا من الأضداد التي بينها وسائط، والوسيلة^(٣) هاهنا التي بين الإساءة والإحسان: المتاركة. وأما إذا قلت أسيء إلى فلان! ففيه رفع الإحسان عنه^(٤) لأنّ الضدّ يدفع الضدّ، إذا وقع أحدهما بطل الآخر. فتدبّر هذه المعاني تستضيء في جميع مطلوباتك بالتّور الذي منحك خالقك - تعالى -، وقرب به شَبَهَكَ من الملائكة، وأبأنك عن البهائم، وإلّا كنت كخابط عشواء حيران لا تدري ما تُقدّم عليه بالحقيقة، ولا ما تترك باليقين، لكن بالجسر^(٥) والهجم اللّذين لعلهما يُوردانك^(٦) المتألّف، ويقذفانك في المهالك، هداانا الله وإياك بمنّه.

وإذا وصلت إلى هذا الفصل فقفّ عنده وازم بفكرك^(٧) إلى ما تكلمنا (٢٨٤) لك فيه آنفًا من المتلازمات التي عبّرنا عنها بعباراتٍ لعلّ بعض أهل الغفلة الذين نرغب من صلاحهم أكثر ممّا يرغبون من صلاح أنفسهم يقول عند نظره فيها: لقد تعنّى هذا المؤلّف في شيء يساويه في المعرفة به كلّ أحد!

(١) م: ملائم لقولك.

(٢) م: إلى فلان.

(٣) م: والوسيلة.

(٤) م: إليه.

(٥) س: بالحس.

(٦) م: يردان بك.

(٧) س: تفكرك.

فليعلم أننا إنما نُنظَرُ المعاني بالفاظٍ مُتَّفَقٍ عليها لتكونَ قاضيةً على ما يَغْمُضُ فهمُهُ ممَّا ليسَ من نوعها^(١)، فهاهنا يلوح لك فضلُ كلامنا آنفًا في المتلازمات، وترتاح لفهمه جدًّا.

وإذ قد قدّمنا في أوّل كتابنا أنّه لا سبيلَ إلى معرفة حقائق الأشياء إلّا بتوسُّط اللفظ^(٢)؛ فلا سبيلَ إلى نقل موجب العقل عن موضعه من كون الأشياء على مراتبها الّتي رتّبها عليها بارئها - عزّ وجلّ -، ولا سبيلَ إلى نقل مقتضى اللفظ عن موضعه الّذي رُتّبَ للعبارة عنه، وإلّا ركبَت الباطل، وتركت الحقّ، وجميع الدلائل تُبطل نقل اللفظ عن موضوعه في اللّغة، ولا دليل يصحّحه أصلاً.

فإنّ قال قائل: قد وجدنا لفظًا منقولاً! قيل له: ذلك الّذي وجدتَ قد تبيّن^(٣) لنا أنّه هو موضوعه في ذلك المكان، ولم تجد ذلك فيما تريد^(٤) إلحاقه به بلا دليل، وليس كلّ مسمّى^(٥) وجدته منقولاً عن رتبته بدليل موجباً^(٦) أن تنقله أنت إلى غيره^(٧) برأيك بلا دليل، فإنّ كانَ حكمك في إيجاب نقل ما لم تجد دليلاً ينقله لأنك قد وجدتَ لفظاً آخر منقولاً حكماً صحيحاً، فقد وجدت - أيضاً - في الأوامر منسوخاً كثيراً بدليل صحيح، فاحكم على كلّ أمرٍ بأنّه منسوخ؛ لأنّك^(٢٨٥) قد وجدتَ أموراً كثيرةً منسوخةً، وقد وجدتَ - أيضاً - في كلام الناس كذباً كثيراً؛ فاحكم على كلّ كلامٍ بأنّه كذب؛ لأنّك قد وجدتَ كذباً كثيراً، وهذا هو إبطال الحقائق فأرغب عنه كما ينبغي، وبالله - تعالى - التّوفيق.

(١) م وأصل س: فهمه من نوعها.

(٢) ص: ٣٢٦.

(٣) م: يبيّن.

(٤) س: نجد... نريد.

(٥) م: شيء.

(٦) م: بموجب.

(٧) م: أن تنقل أنت غيره.

[١٢] بابُ أقسام المعارف وهي العلوم:

اعلم أنَّ معرفة كلِّ عارفٍ مَّا بما يعرفه، وهو علمه بما يعلم، ينقسم قسمين: أحدهما أول، والثاني تالٍ. فالأول ينقسم قسمين:

أحدهما: ما عرفه الإنسان بفطرته، وموجبِ خَلْقِهِ المفضَّلة بالتُّطق - الذي هو التَّمييزُ - والتَّصَرُّفِ والفرقِ بين المشاهدات، فعرف هذا الباب بأوَّل عقله، مثل معرفته أنَّ الكلَّ أكثر من الجزء، وأنَّ من لم يولد قبلك فليس أكبر منك، ومن لم تتقدَّمه فلم توجد قبله، وأنَّ نصفَي العدد مساويان لجميعه، وأنَّ كون الجسم الواحد في مكانين مختلفين في وقتٍ واحدٍ محالٌّ، وأنَّ كلَّ شيءٍ صدق في نفيه فإثباته كذب، وإنَّ كذب في نفيه فإثباته حقٌّ، وأنَّ الحقَّ لا يكون في الشيء وضده، وأنَّ كلَّ أقسام أخرجها العقلُ بكليَّتها تامَّةً إخراجًا صحيحًا، ولم يكن بدُّ من أحدها، فكذبت كلها حاشا واحدًا؛ أنَّ ذلك الواحد حقٌّ ضرورةً.

والقسم^(١) الثاني - من هذا القسم الأول -: هو ما عرفه الإنسان بحسِّه المؤدِّي إلى النَّفس بتوسُّط العقل، كمعرفته أنَّ النارَ حارَّةٌ، والثَّلجُ^(٢) باردٌ، والصَّبرُ^(٣) مرٌّ، والتَّمَرُ حلوٌّ، والثَّلجُ الجديد أبيض، والقارُّ أسود، وأنَّ جلد القنفذ^(٤) خَشِنٌ والحرير لين، وأنَّ صوت الرُّعد أشدُّ من صوت الدَّجاجة، وما أشبه ذلك.

وهذان /القسمان/ لا يدري أحد كيف وقعت له صحَّة معرفته^(٥) (٢٨٦) بذلك، ولا كان بين أوَّل أوقات فهمه وتمييزه، وعود^(٦) نفسه إلى ابتداء

(١) س: فالقسم.

(٢) س: وأن الثلج.

(٣) [الصَّبرُ - كَكَيْفٍ -: عَصَاة شَجَرٍ مُرٍّ. وضبط في (م) بسكون الباء، وهذا نقيض الجزء، وهو مرٌّ أيضًا؛ لكنه ليس المراد هنا].

(٤) س: القنفذ.

(٥) س: معرفة.

(٦) م: وعوده.

ذكرها؛ وبين معرفته بصحة ما ذكرنا؛ زماناً أصلاً، لا طويلاً ولا قصيراً، ولا قليل ولا كثير، ولا مهلة البتة، وإنما هو فعل الله - عز وجل - في النفس، وهي مضطرة إلى معرفة^(١) ذلك ضرورة، ولا تجد عنها محيداً البتة، وليس ذلك في بعض النفوس دون بعض بل في نفس كل ذي تمييز لم تصبه آفة، وكل نفس تعلم أن سائر النفوس تعلم ذلك ضرورة. فلو أن إنساناً رام أن يوهم نفسه خلاف ما ذكرنا لما قدر، فإن قدر على ذلك يوماً ما فليعلم أن بعقله آفة شديدة لا يجوز غير ذلك.

وفي القسم الثاني^(٢) - من هذين القسمين - تدخل صحة المعرفة بما صححه^(٣) النقل عند المخبر تحقيق ضرورة، كعلمنا أن الفيل موجود ولم نره، وأن مصر ومكة في الدنيا، وأنه قد كان موسى وعيسى ومحمد - عليهم السلام -، وقد كان^(٤) أرسطاطاليس وجالينوس موجودين، وكوقعة صفين والجمل، وككون أهل القسطنطينية^(٥) مملكين لملك الروم النصراني^(٦)، وأن النصرانية دينهم الغالب عندهم، وكالأخبار تتظاهر عندنا كل يوم مما لا يجد المرء للشك فيها مساعاً عنده أصلاً، وكذلك أن في رأس الإنسان دماغاً، وفي بطنه مصراً^(٧)، وفي جوفه قلباً وفي عروقه دمًا، وإنما يرجع في ذلك إلى قول^(٨) المشرحين، وقول من رأى رؤوس القتلى مشدوخة، وأجوافهم مخروقة، فصح ذلك - أيضاً - صحة ضرورية.

وهذان القسمان لا يجوز أن يطلب على صحتهما دليل، ولا يكلف

(١) س: فعل.

(٢) م: (الأول). والمثبت من (س) وهو الصواب، واختاره (ع).

(٣) م: حقه.

(٤) م: وكان.

(٥) م: قسطنطينية.

(٦) س: والنصارى؛ م: للملك الرومي.

(٧) م: مصيراً.

(٨) وإنما يرجع... قول: هذه أقوال في م.

ذلك غيرَه إِلَّا عديمٌ عقلٍ، وافرٌ جهلٍ، أو مشتبهٌ بهما؛ فهو أقلُّ عذرًا^(١). بل من هذين القسمين تقوم الدلائل - كلها - وإليهما ترجع جميع البراهين؛ وإن بعدت طرقها^(٢)، على ما قدّمنا لك من /إنتاج نتائج عن مقدمات تؤخذ تلك المقدمات - أيضًا - /من نتائج مأخوذة من مقدمات وهكذا أبدًا، وإن كثرت القرائن والنتائج واختلفت أنواعها، حتّى تقف راجعًا عند هذين العَلَمَينِ الموهوبين بمنّ الأول الواحد وتطوّلُه وإفاضة^(٣) فضله علينا دون استحقاقٍ منّا لذلك، إذ لم يتقدّم منّا فعلٌ يوجب أن يعطينا هذه العطية العظيمة الّتي أوجدنا بها السبيل إلى التشبّه^(٤) بالملائكة الّذين هم أفضلُ خلقِ (خلّق)، والّذين أفاض عليهم الفضائل إفاضة عامّة^(٥) تامّة نزههم بها عن كلّ نقصٍ قلّ أو جلّ^(٦).

وبهذه السبيل الّتي ذكرنا عرفنا أنّ لنا خالقًا واحدًا أولًا حقًا لم يزل، وأنّ ما عداه محدثٌ كثيرٌ مخلوق لم يكن ثمّ كان، وبها عرفنا صدق المرسلين الدّاعين إليه تعالى، وصحّة بعث محمّد ﷺ وعلى جميع الأنبياء والمرسلين والملائكة. ولولا العقل والبراهين المذكورة ما عرفنا صحّة شيء من كلّ ما ذكرنا كما لا يعرفه^(٧) المجنون. فمن كذب شهادة العقل والتّمييز فقد كذب كلّ ما أوجبت، وأنتج له ذلك تكذيب الرّبوبيّة والتّوحيد والنّبوة والشّرائع. فلمّا يدخل في ذلك وإمّا يتناقض تناقض المخبول^(٨) بلسانه، نعوذ^(٢٨٨) بالله من الخذلان.

وبقدر /قرب/ هذه النّتائج من هذه المعارف الأوائل يسهل بيانها،

(١) س: فهم أقلّ عددًا.

(٢) س: بعد طرفها.

(٣) س: وبطوله وإفاضته.

(٤) س: النسبة.

(٥) عامة: سقطت من س.

(٦) يُنظر في مسألة تفضيل الملائكة: «الدرة فيما يجب اعتقاده» (الفضل: ١٦).

(٧) م وأصل س: يعلمه.

(٨) س: المجنون.

وبقدر بعدها يتعذر^(١) بيانها، إلا أن كل ما صحَّ من هذه الطرائق^(٢) من قريب أو (من) بعيد فمستو في أنه حقٌّ استواءً واحداً، وإن كان بعضه أغمض من بعض. ولا يجوز أن يكون حقٌّ أحقُّ من حقٍّ آخر، ولا باطلٌ أبطل من باطلٍ آخر، إذا ما ثبتَّ ووُجدَ فقد ثبت ووجد، وما بطل فقد بطل، وما خرج عن يقين الثبوت والوجود ولم يدخل في يقين البطلان فهو مشكوكٌ فيه عند الشاكِّ، وهو في ذاته - بعد - إمَّا حقٌّ وإمَّا باطل لا يجوز غير ذلك، ولا يُبطله إن كان حقًّا جهل مَنْ جهله، أو تشكُّك من تشكُّك فيه، كما لا يحقُّ الباطل غلط من توهمه حقًّا أو تشكُّك من تشكُّك فيه.

فهذا جملة الكلام في القسم الأول.

وأما الثاني: فهو الذي ذكرْتُ لك آنفاً أنه يُعرف بالمقدمات المنتجة على الصفات التي حدَّدنا من أنها راجعة إلى العقل والحس؛ إمَّا من قرب، وإمَّا من بُعد، وفي هذا القسم تدخل صحة العلم بالتوحيد، والرُّبوبيَّة، والأزليَّة، والاختراع، والثبوت، وما أتت به من الشرائع، والأحكام، والعبادات، على ما قد بيَّنا في سائر كتبنا، لأنه إذا صحَّ التوحيد، وصحَّت الثبوت، وصحَّ وجوب الائتمار لها، وصحَّت الأوامر والنواهي عن النَّبي ﷺ وجب اعتقاد صحتها والائتمار لها. وفي هذا القسم - أيضاً - تدخل صحة الكلام^(٣) في الطبيعيات، وفي قوانين الطبِّ، ووجوه المعاناة والقوى والمزاج، وأكثر مراتب العدد والهندسة.

واعلم أنه لا يُعلم شيء أصلاً بوجه من الوجوه من غير هذين الطريقين، فمن لم يصل منهما فهو مقلدٌ مدَّع علمًا^(٤) وليس عالمًا، وإن^(٢٨٩) وافق اعتقاده الحقَّ، لكنَّه هاهنا مبخوث. وسلامة الغرر (قد) وجدنا أهل الحزم لا يحمدونها، وانتظار وجود اللقطة، وترك الطلب والاكتساب؛ خلُق

(١) س: يبعد.

(٢) من هذه الطرائق: في م: بهذه الطريق.

(٣) س: يدخل الكلام.

(٤) م: مدعي علم.

ذميمٌ، ساقط مرذول جداً، وفي هذا للمقلد مُشابهة^(١) قويّة، ومناسبة صحيحة لمن هذه صفته، بل المقلد أسوأ حالاً لأنّ تضييعه أقبح وأوخم عاقبة؛ (إلا أن توجب الشريعة أن يسمّى عالماً، وإن لم يُعلم ذلك ببرهان؛ فيوقف عند ما أوجبه الشريعة في ذلك)، إلا أن هاهنا وجهها ينبغي لك استعماله في المناظرة خاصّة على سبيل كفّ شغب الخصم الجاهل، وليس ممّا يصحّ به قولٌ، ولا يلزم في الحقيقة أحداً، ولا يثبت به برهان، وهو أن قوماً قد اعتادوه عادة^(٢) سوء أفسدت فضيلة التمييز فيهم بالجملة، وذلك أنهم لا يلتفتون إلى البرهان وإن أقرّوا أنه برهان وقد ألقوا الإقناع والشغب إلقا شديداً، وهم^(٣) ينقدعون إذا عورضوا به، فهؤلاء إن عارضتهم /برهان/ لم ينجع فيهم، وربما آذوك بالسنتهم، وإن عارضتهم بإقناع ذلّوا له ذلّة اليتيم^(٤)، وكفوك شرهم، واشتدّ خزيهم^(٥) وغيظهم، وربما أثر ذلك في بعضهم؛ فأذكرني أمر هذه الطائفة - على كثرتهم في الناس - ما قاله بعض قدماء الأطباء: إن ذا الطبع الشديد الذي لا تحدره^(٦) الأدوية القويّة؛ فإنّ قرص بنفسج يخرّده.

ومثال ذلك أقوام تراهم^(٧) إذا نصرت عندهم القول الصّحيح بالمقدّمات الصّحاح التي هي منصوصة في القرآن والحديث الذي يقرّون بصحّته لم يؤثر ذلك فيهم أصلاً، وكذلك لو وقفتهم عليه جساً وعقلاً، حتّى إذا قلت لهم: فلان يقول هذا القول. وذكرت لهم رجلاً من عرّض^(٨)

(١) م: المقلد مشابه. واختاره (ع)، وفي س: المقلد مشابهة. ولعل الأقرب ما أثبتته من غير جزم بصحته.

(٢) م: عادات.

(٣) وقع ناسخ (س) - رحمه الله - في وهم طريف، فكتب هذه العبارة هكذا: (الشغب الفاسد بدا لهم).

(٤) م: اللّيم.

(٥) م: حزنهم.

(٦) م: تحدره... يحدره (مع علامة إهمال الحاء)؛ وكذلك في س (دون علامة).

(٧) م: أقوام كثير.

النَّاسَ، موسومًا بخير؛ انقادوا له وتوقفوا جدًا، وسهل جانبهم، ولا سيما إن ذكرت لهم جماعةٌ يقولون بذلك فقد كُفِيتَ التَّعَبُ معهم، فمثل هؤلاء ينبغي أن يُرَدَّعُوا بما يؤثر فيهم، فالطَّبِيبُ الحاذقُ لا يعطي الدَّواءَ إلا على قدر احتمال بُنْيَةِ المداوِي^(١)، ومداواة النفوس أولى بالتلطف لإصلاحها من مداواة الأجسام.

وأما/ما/ طلب بتقديم المقدمات؛ فإما أن يطلب على وجهه الذي وصفنا^(٢) فيكون الطالب على يقين وتلج، وإما أن يتفق هو وخصمه على مقدمات لم تثبت بالعمل الذي قدّمنا لكن بتراضٍ منهما؛ وهذا ينقسم قسمين: أحدهما: أن يوفقا لمقدمات^(٣) حق، فيدخلان في القسم الذي قدّمنا بِيَخْتِهُمَا لا بِخَيْتِهِمَا، وبجدهما لا بجدهما^(٤)، وبحظهما لا بتفتيشهما. والثاني: أن يتفقا على مقدّمة فاسدة أو مقدّمتين كذلك^(٥)، وهذا ينقسم قسمين:

أحدهما: أن يتراضيا على ذلك معًا، فهما ظالمان لأنفسهما، وما أنتجت تلك البلايا التي التطخا فيها فلازم لهما في قوانين المناظرة لا في الحقيقة، والحقيقة باقية بحسبها لا يضرها تراضي الجهال بالباطل، وذلك كثير جدًا في الملل، والآراء الطَّبِيعِيَّةِ، والنحل، /والفتيا/، كاتفاق المَنَانِيَّةِ على قِدم الأصلين^(٦)، والنصارى على التثليث، وقوم من المعتزلة على أن أشياء في العالم محدثة غير مخلوقة، وهذا نسّميه نحن: «عكس الخطأ على الخطأ». ومما حضرنا من ذلك - على كثرته - ردُّ إخواننا الحكم في جنين

(١) س: المتداوي.

(٢) س: وضعه.

(٣) س: أن توفق المقدمات.

(٤) كذا واضحة ومضبوطة في (م)، وفي (س): وبجدهما لا بجدهما. وقرأها (ع): وبجدهما لا بجدهما. وأثبت في النص: وبجدهما لا بجدهما. والبَحْثُ: الجَدُّ - معرَّبٌ - وهذا الحَظُّ والحُظُّوة. وبالكسر: الاجتهاد في الأمر.

(٥) س: فذلك.

(٦) المَنَانِيَّةُ أو المانويَّة (Manchaeism): أصحاب ماني بن فاتك (٢١٠ - ٢٧٦م)؛ الذي =

الْأَمَّةَ عَلَى خَطِّهِمْ فِي تَقْوِيمِ الْغُرَّةِ فِي جَنِينِ الْحُرَّةِ^(١).

والقسم الثاني: أن يوافق الخصم العالم المحقَّ خصمه على مقدّمة فاسدة يقدّمها، لا راض^(٢) بها؛ ولكن^(٣) ليريه فساد إنتاجها، وأنها تؤدّيه إلى محالٍ، أو إلى فساد أصله. واعلم أن هذا الحكم ينبغي أن يلزم الرّاضي به (٢٩١)

= ادّعى الحكمة والنبوة، ولد ببابل، وأحدث دينًا بين المجوسية والنصرانية، وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام، ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام، وزعم: أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين: أحدهما نور، والآخر ظلمة، وأنهما: أزليان لم يزالا، ولن يزالا، وأنكر وجود شيء إلا من أصل قديم. والمانوية كفلسفة غنوصية مزيج من النصرانية واليهودية والبوذية والزرادشتية، وكان ماني يقول: إنه النبي الرابع والأخير، سبقه المسيح وزرادشت وبوذا، لكنه يمتاز عليهم بأنه وعظ وكتب بينما هم اقتصروا على الوعظ فقط!

انظر أخباره مطوّلًا في: «الفهرست» لابن النديم ص: ٤٥٦ - ٤٧٢، و«الآثار الباقية» للبيروني ص: ٢٠٧، و«الملل والنحل» للشهرستاني ٨١/٢ - ٨٦. و«الموسوعة الفلسفية» لعبد المنعم حنفي ٤١٧ - ٤١٨، و«إيران في عهد الساسانيين» لأرثر كريستنسن (Arthur Christensen).

(١) [قال الحسن البصري: في جنين الأمّة عشر ثمن أمّه. وبهذا قال مالك والشافعي وأبو ثور وأصحابهم، وأحمد وأصحابه، وبنوا ذلك على قولهم في جنين الحُرّة؛ قالوا: وجدنا الغُرّة المحكوم بها في جنين الهذليّة قُومَ بخمسين دينارًا، وهو عُشر دية أمّه؛ فوجب أن يكون في جنين الأمّة قيمة دية أمّه أيضًا، لأنّ دية الأمّة قيمتها. ووجه خطئهم - عند ابن حزم -: أنّ (الغُرّة) - وهي ما يجب في الجناية على الجنين - قد ورد النصُّ بأنها عبْدٌ أو أمّة، فأخرج البخاري (٦٩٠٤)، ومسلم (١٦٨١) عن أبي هريرة رضي الله عنه: أنّ امرأتين من هذيل رمث إحداهما الأخرى، فطرحت جَنينَها، فقضى رسول الله ﷺ فيها بغُرّة: عبْدٌ أو أمّة.

فتقويم الغُرّة بخمسين دينارًا أو بالدرهم، خطأ لا يجوز، لأنه لم يوجب قرآن ولا سنة ولا إجماع، ولا صح عن صاحب.

راجع تفصيل المسألة في «المحلى بالآثار» ٣٤/١١ - ٣٧ (٢١٢٧). وانظر «المغني» ٦٩/١٢ (١٤٧٦).

ولقول ابن حزم: (إخواننا)؛ دلّته، فهم ليسوا من الظاهرية الأصحاب، ولا من أهل الرأي المخالفين، بل من أئمة الحديث والأثر الذين يحبهم أبو محمّد ويجلّهم.

(٢) م: رضى.

(٣) م: لكن.

إنَّ التزمه، وليس يلزم المسامح^(١) فيها بشرط تبين^(٢) فسادها؛ كالذي ألزم أذرباذ بن مارا كسفند^(٣) الموبذ؛ ماني بن حماني^(٤) في نفس قوله تحسين قتله، وهو ضد ما حَقَّق ماني أولاً^(٥).

وكثيراً ما نُلزِم نحن في الشرائع أهل القياس المتحكمين أشياء من مقدّماتهم تقوّدُهم إلى التناقض أو إلى ما لا يلتزمونه، فيلوح بذلك فسادُ مقالتهم؛ كالذي^(٦) قدّمه عظيم/من/ أسلافنا نحبه لفضله، ولكن الحقُّ أحبُّ إلينا منه وأفضل، فإنه قال: من بلغ الحُلُم من رجل أو امرأة؛ ولم يعلم الله - عزَّ وجلَّ - في أول/أوقات/ بلوغه بجميع صفاته عِلْمَ استدلالٍ ونظرٍ وبحثٍ فهو كافرٌ حلالٌ دمه/وماله/^(٧). ونحن نُقسم بالله خالقنا قسماً لا

(١) س: المتسامح.

(٢) س: تبين.

(٣) س: مارسعيد؛ م: مارسفند، والتّصحیح عن «الفصل» ٣٦/١.

(٤) م: خماني. والذي في «تاريخ اليعقوبي» ١٥٨/١: «ماني بن حماد» والمشهور: (ابن فاتك) كما تقدّم، وفي «الفهرست»: ماني بن قنق بابك بن أبي برزام من الحسكانية، واسم أمه: ميس. ويقال: أوتاخيم. ويقال: مرمریم من ولد الاشغانية، وقيل: إن ماني كان أسقف قنّى والعربان من أهل حوصی.

(٥) يشير ابن حزم إلى مناظرة جرت بين ماني والموبذ في مسألة قطع النسل وتعجيل فراغ العالم. قال الموبذ: أنت الذي تقول بتحريم النكاح ليستعجل فناء العالم ورجوع كل شكل إلى شكله، وأنّ ذلك حقٌّ واجب؟ فقال له ماني: واجب أن يعان الثور على خلاصه بقطع النسل ممّا هو فيه من الامتزاج. فقال له اذرباذ: فمن الحقُّ الواجب أن يعجّل لك هذا الخلاص الذي تدعو إليه وتُعان على إبطال هذا الامتزاج المذموم. فانقطع ماني، فأمر بهرام بقتل ماني. (الفصل: ٣٦/١). والموبذ أو الموبذان: فقيه الفرس، وقاضي المجوس.

(٦) س: وكالذي.

(٧) وقال المصنّف في «الفصل» ٣٥/٤: ذهب محمّد بن جرير الطّبري، والأشعرية - كلها حاشا السمناني - إلى أنّه لا يكون مسلماً إلّا من استدلّ، وإلّا فليس بمسلم. وقال الطّبري: من بلغ الاحتلام، أو الإشعار من الرجال والنساء، أو بلغ المحيض من النساء، ولم يعرف الله - عزَّ وجلَّ - بجميع أسمائه وصفاته من طريق الاستدلال؛ فهو كافر، حلال الدم والمال. وقال: إنه إذا بلغ الغلام أو الجارية سبع سنين؛ وجب تعليمها وتدريبها على الاستدلال على ذلك. وقالت الأشعرية: لا يلزمها الاستدلال=

نستثني فيه: أنَّ هذا الرَّئيس قد أنتج حكمه هذا عليه أن يكونَ كافرًا حلال الدَّم والمال؛ ونعيذُ القَسَمَ بالله - تعالى - ثانيةً أنَّه ما دخل قبره إلا جاهلاً بتمام صحَّة ما ضيَّق في علمه هذا التَّضييق، على أنَّه قد تجاوز في عمره خمسةً وثمانين عامًا، يرحمنا الله وإيَّاه ويغفر لنا وله. ولولا أنَّ مقدِّمته هذه فاسدة لوجب عليه ما أوجبَ على من هو محدود بحدِّه ومرسوم برسمه، ولكنَّها - والله الحمد - قضِيَّة باطل فلا يجبُ ما أنتَجَتْ لا عليه ولا على (٢٩٢) غيره، وقد ذكرنا هذا الباب في النُّوع الخامس من البرهان (١).

واعلم أنَّ من وافقنا في هذه الأوائل ثمَّ كذَّب موجباتها، أو خالفنا في هذه الأوائل فلم يثبتها؛ تركناه، وكُنَّا إن كَلَّمناه كمن كَلَّمَ السَّكران، إلا في حالتين:

أحدهما: أن يضطرَّنا (٢) إلى الكلام معه خوفُ أذى (٣) ما إن تركنا الكلام معه.

= علي ذلك إلا بعد البلوغ. وقال سائر أهل الإسلام: كلُّ من اعتقد بقلبه اعتقادًا لا يشكُّ فيه، وقال بلسانه: لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله، وأن كل ما جاء به حق، وبريء من كل دين سوى دين محمد ﷺ؛ فإنه مسلم، مؤمن، ليس عليه غير ذلك.

قلت: فالعظيم الذي أشار إليه ابن حزم هنا، هو الإمام العَلَمُ المجتهد، شيخ المفسرين: أبو جعفر محمد بن جرير الطَّبْرِيُّ، صاحب: «التفسير» و«التاريخ»، وُلد بآمل طبرستان سنة (٢٢٤ هـ)، وتوفي رحمه الله ببغداد سنة (٣١٠ هـ) عن خمسة وثمانين عامًا؛ كما سيذكره ابن حزم. ترجمته ومصادرها في: «سير أعلام النبلاء» ١٤/ (١٧٥). ولا عجب أن يذكره ابن حزم بهذا الاحترام والتبجيل، فهو من أئمة السُّنة الكبار، فإن صحَّ ما نسب إليه ابن حزم؛ فذلك خطأ من عالم جليل. ولا أريد التشكيك في نقل ابن حزم، لكنني لم أر هذا النقل عند غيره، نعم؛ قد نقل شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - في «درء تعارض العقل والنقل» ٤٠٦/٧: كلام ابن حزم من «الفصل» بطوله؛ وعلَّق عليه في مواضع، ولم يتعقِّبه فيما يخص الطبري. والله أعلم.

(١) ص: ٥١١.

(٢) س: يضطر.

(٣) س: إذا.

والثانية: الرجاء في أوبته وأوبة غيره من حاضرٍ أو غائبٍ يبلغه كلامنا، أو تثبتُ حاضرٍ أو غائبٍ يبلغه كلامنا، فأَيُّ ذلك كان فواجب علينا الكلام - حينئذٍ - بما نرجو به^(١) المنفعة؛ إمَّا لأنفسنا، وإمَّا لمن يلزمنا تبصيره من أهل نوعنا، فقد قال الأول الواحد الخالق، خالق الصدق والامر به في عهده إلينا: ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ﴾ [النساء: ١٣٥]، وقال - تعالى - أيضًا: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النمل: ١٢٥]، وقال لنا رسوله الموسط^(٢) بيننا وبينه - تعالى -؛ ﷺ، في وصاياه لنا: «لَأَنْ يَهْدِيَ اللَّهُ بِهِدَاكَ رَجُلًا وَاحِدًا أَحَبُّ إِلَيْكَ مِنْ حُمْرِ النَّعَمِ»^(٣). حتَّى إذا ارتفع خوفنا أو رجاؤنا لزمنا - حينئذٍ - أن نفعَلَ ما أمرنا به الواحد الأول - عزَّ وجلَّ - في عهده إلينا / إذ يقول: ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَصُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا أَهْتَدَيْتُمْ﴾ [المائدة: ١٠٥].

فنقول لمن لزمنا أن نقولَ له من هذه الطائفة، ولَعَمْرِي! إنَّهم لكثيرٌ كما وصف الواحد الأول - تعالى - إذ يقولُ مخبرًا لنا عمَّن تآه في الأباطيل: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا﴾ (١١٣) ﴿الَّذِينَ ضَلَّ سَبِيلَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ (١١٤) [الكهف: ١٠٣ - ١٠٤]، وقال - تعالى - أيضًا: ﴿أَمْ لَهُمْ آعَيْنٌ يُبْصِرُونَ﴾ (١١٥) [الأعراف: ١٩٥]؛ فنقول لمن هذه صفته: إن كنتم تُنكرون الحقائق وما شهد به الجسُّ والعقلُ وأدبائه إلى النفس، ولا تستحيون من قبيح هذه الصفة؛ فدعوا التعب في أكل الطعام، والسَّعي فيه، وانتظروا كما أنتم! واخرجوا أفضادًا إلى مضارب العدو من أطراف الثُّغور والشَّعَارَى^(٤) الموحشة رافلين في ثيابكم، وابقوا هنالك مطمئنين ظاهرين حتَّى تروا صِحَّة ما نحدِّثكم به ممَّا تشهد^(٥) النفس أنَّه يحلُّ

(١) س: له.

(٢) س: المتوسط.

(٣) أخرجه البخاري (٣٠٠٩)، ومسلم (٢٤٠٦)، وأبو داود (٣٦٦١).

(٤) أرضُ شعراء: كثيرة الشعار، أي: الشجر. والجميع: شعاري. «المحيط في اللغة» للصاحب بن عباد (ع ش ر).

(٥) مما تشهد: في س: تستبين.

بكم! واقذفوا بأنفسكم على أمهات رؤوسكم من أعلى المنار! وزموا^(١) السكاكين الحادة^(٢) على لحومكم ثم جرّوا أيديكم بها! فإن امتنعوا من كل هذا فقد حقّقوا الأوائل الدالة على عواقب الأمور، وإن تمادوا أعرضنا عنهم /وانصرفنا/ إلى ما هو أجدى علينا، وأولى بنا ممّا نرجو به التّقرب من خالقنا يومَ جمعنا للقضاء في عالم الجزاء، نسأله ضارعين أن يمنّ^(٣) علينا، وأن يثبتنا في عداد العقلاء الأبرار في هذه الدار، وأن يَدْخلنا في عداد الفائزين هنالك، ونعوذُ به من ضدّ ما سألناه؛ آمين!

وأتمّ من هؤلاء الذين ذكرنا رقاعةً، وأوقح وجوهاً المدّعون للإلهام، وما يعجزُ صفيقُ الوجه عن أن يدّعي أنّه ألهمَ بطلانَ قولهم بلا دليل! ومثل هؤلاء يُرَحّمون لذهابهم عن الحقّ، وبالله - تعالى - نستعين.

وقد شَغَبَ /منهم/ قوم فقالوا: بأيّ شيء ثبتت عندكم /صحةُ/ هذه الأمور التي صَحّت بالعقل، وبماذا علمتم صحة العقل؟

وهذا فسادٌ في القول، وقد قلنا إنّ صحة ذلك ثابتةٌ ضرورةً في النَّفس، لا بدليل^(٤) دلّ على صحة ذلك أصلاً. وكفانا ما عارضناهم به إنّ أنصفوا أنفسهم، وإلاّ فلا كلام لنا مع من أقرّ أنّه لا يصحّح العقل، وأنّه لا عقلَ له.

[١٣] باب ذكر أشياء تلتبس على قوم في طريق البرهان:

واعلم أنّ قوماً قدّروا (أنّ) البرهان يقوم ممّا ذكرنا في باب الإضافة من كون أحد الشّيتين يقتضي الآخر؛ فلم يفرّقوا بين الواجب من ذلك وغير الواجب^(٥). ونحن نفرّق إن شاء الله - عزّ وجلّ - بين الصّحيح من ذلك والفاقد فنقول - وبالله تعالى (التّوفيق، وبه) نتأيّد:

(١) س: وارمو.

(٢) س: والحجارة.

(٣) م: يمتن.

(٤) س: بلا دليل.

(٥) وغير الواجب: في س: وغيره.

إنَّ هذا شيءٌ^(١) يسمّيه المتقدّمون: «برهان الدّور»، مثال ذلك: أن يقول القائل: الدّليل على أنّ كونَ القصد في الأمور موجود أن الإفراط موجود. فيقال له: وما الدّليل على أنّ كون الإفراط موجود؟ فيقول: لما كان القصد موجودًا وجب أن الإفراط موجود، فقام من هذا الكلام: لما كان الإفراط موجودًا كان الإفراط موجودًا. وهذا فساد^(٢) في الرّتبة، وهو أن يستشهد على الشّيء بنفسه، (وإنّما الصّواب أن يستشهد على مجهولٍ بمتيقّن، فإذا كان الشّيء مجهولاً فليس متيقّنًا عند الذي هو عنده مجهول، وأنت هاهنا^(٣) تروم أن تبين المجهول بنفسه الّتي هي ذلك المجهول بعينه. وإذا كان الشّيء متيقّنًا فالمتيقّن لا يحتاج فيه إلى برهان، فهذا الاستدلال فاسد كما ترى. وكلُّ شيءٍ فإمّا معلوم وإمّا مجهول، فالمعلوم يصحّ غيره من المجهولات، والمجهول يصحّ غيره من المعلومات، وكون كل واحد من المضافين مقتضيًا وجودَ صاحبه أمرٌ معلوم بأوّل العقل، فطلّب الاستدلال عليه خطأ. وأمّا الخطأ في بيان المجهول بالمجهول فكأنحو إنسانٍ قال لآخر^(٤): ما صفة الفيل؟ فيقول (له): صفة الخنزير. والسّائل لا يعرف صفة الخنزير، فيقول له: وما صفة الخنزير؟ فيقول (له): صفة الفيل. فهذا فساد شديد، وهو راجع إلى أنّ صفة الفيل هي صفة الفيل. ويدخل في هذا الخبال من رام أن يثبت القياس بالقياس، والخبر بالخبر، وما أشبه ذلك.

وأمّا كون الشّيء مستدلًّا به على بطلانه؛ فلا يجوز ذلك - أيضًا - إلّا من وجهٍ واحدٍ، وهو أن يكون مؤدّيًا إلى فسادٍ أو تناقض، فالعقل أبطله حينئذٍ وليس^(٥) هو أبطل نفسه، ولو صُحّح^(٦) إبطاله لنفسه لكان صحيحًا،

(١) س: الشّيء.

(٢) فساد: في س: باطل فاسد.

(٣) هاهنا: وقعت بعد «تبين» في س.

(٤) آخر: في س: له إنسان.

(٥) س: فليس.

(٦) م: صحّ.

ولو كان صحيحًا لم يكن باطلاً. وقد قَدَّمنا أنَّ صحَّة موجب العقل لم يعلم لها سبب أكثر من ثباتها في النَّفس ضرورةً لا محيد عنها، ولم يثبت العقل بالعقل لكن بالضرورة التي لا وقت للتمييز بتقدُّمها^(١) البتَّة.

وقد يدخل^(٢) - أيضًا - في الاستدلال شيء^(٣) يسمَّى: «الاستدلال بالمعلول على العلَّة»، كمن أراد أن يقيم البرهان على وجود النَّار بالدُّخان الذي هو متولَّد عن النَّار وعن فعلها، والعلَّة أظهر في العقول من المعلول، إلَّا أنَّه إذا كان السَّائل جاهلاً بكون العلَّة علَّةً، وكان عالمًا بأنَّ المعلول متولَّد عن العلَّة فواجبٌ - حينئذٍ - أن تُحقَّق عنده أن هذا الشيء علَّةٌ لهذا الآخر بارتباط المعلول بها وكونه موجودًا بوجودها.

ولو أنَّ امرأً رأى دخانًا على بُعْدٍ؛ فقال: في ذلك المكان نار ولا بدَّ، لأنِّي أرى هنالك دخانًا قد سطع. لكان مستدلًّا بحقيقة الاستدلال. وهذا لم يستدلَّ على أنَّ كِلِيَّة النَّار موجودة من أجل الدُّخان لكن علم أنَّ المعلول لا يوجد إلَّا وعلَّته موجودة، فلمَّا رأى الدُّخان - وهو المعلول - علم أنَّ العلَّة هنالك وهي النَّار، وبالله - تعالى - التَّوفيق.

[١٤] باب ذكر أشياء عدَّها قوم براهين وهي فاسدة، وبيان خطئ^(١) من عدَّها برهانًا:

فمن ذلك شيءٌ سمَّاه الأوائلُ: «الاستقراء»، وسمَّاه أهل ملَّتنا: «القياس»، فنقول وبالله - تعالى - التَّوفيق:

إنَّ معنى هذا اللَّفظ هو أنَّ تتبع بفكرك أشياء موجوداتٍ يجمعها نوعٌ واحدٌ أو جنسٌ واحدٌ، أو يُحكَّم فيها بحكمٍ واحدٍ، فتجد في كلِّ شخصٍ من أشخاص ذلك الثَّوع، أو في كلِّ نوعٍ من أنواع ذلك الجنس صفةً قد

(١) س: لاقت التمييز التي بتقدمها.

(٢) م: يذم.

(٣) س: شيئًا.

لازمت كل شخص ممّا تحت النوع، أو كل نوع تحت الجنس، أو كل واحد من المحكوم فيهم، إلا أنه ليس وجود تلك الصفة ممّا يقتضي العقل وجودها في كل ما وجدت فيه، ولا تقتضيه طبيعة ذلك الموصوف، فيكون حكمه لو اقتضته طبيعته أن تكون تلك الصفة فيه ولا بدّ، بل قد يتوهم وجود شيء من ذلك النوع خاليًا من تلك الصفة. وكذلك - أيضًا - لم يأت لفظ في الحكم بأنّه ملازم لكل شيء ممّا فيه تلك الصفة فيقطع قوم من أجل ما ذكرنا على أنّ كل أشخاص ذلك النوع - وإن غابت عنهم - ففيها تلك الصفة وأنّ كل ما فيه تلك الصفة من الأشياء فمحكوم^(١) فيه بذلك الحكم. ولعمري! لو قدّرنا على تقضي جميع^(٢) الأشخاص أولها عن آخرها حتّى نحيط علمًا بأنّه لم يشدّ عنّا منها واحد، فوجدنا هذه^(٣) الصفة عامّة لجميعها، لوجب أن نقضي بعمومها لها، وكذلك لو وجدنا الأحكام منصوصة على كل شيء فيه تلك الصفة لقطعنا أنّها لازمة^(٤) لكل ما فيه تلك الصفة، فأمّا ونحن لا نقدّر على استيعاب ذلك، ولا نجده - أيضًا - في الحكم منصوصًا على كل ما فيه تلك الصفة؛ فهذا تكهّن من المتحكم به، وتخزّص، وتسهّل في الكذب، وقضاء بغير علم، وغرور للناس؛ ولنفسه أولاً التي نصيحتها عليه أوجب. ونمثل لذلك مثلاً عياناً فنقول - وبالله تعالى نتأيّد -:

وصف الموصوف بالصفة ينقسم قسمين:

(٢٩٧) أحدهما: صفة لا بدّ للموصوف منها^(٥) ضرورة؛ كعلمنا يقيناً أنّ كل ذي روح فمتنفّس، وكلّ متنفّس فذو آلة يتنفّس بها إمّا يقبض بها الهواء ويدفعه، وإمّا يقبض بها الماء ويدفعه^(٦)؛ إن كان من سكّان الماء، فهذا

(١) س: فمحكوماً.

(٢) جميع: تلك في س.

(٣) م: تلك.

(٤) م: ملازمة.

(٥) م: بها.

(٦) س: إما بقبض... أو بدفعه... فيدفعه.

قسم قائم في العقل معلوم ضرورةً ولا^(١) محيد عنه، ولو عدمت النفس تلك الآلة لفارقت الجسد.

والقسم الثاني: (صفة) قد توجد ملازمة للموصوف بها ولو عدمت لم تضره كالمرارة، فإنك إن تقرّيت أكثر أصناف الحيوان وجدتها فيه إلاّ الجمل فلا مرارة له، وقد ذكر قوم أنّ الفرس لا طحال له^(٢). وكالعلم الفاشي بين الناس أنّنا لم نشاهد قطّ بغلة تلد، ولا بغلاً^(٣) يولد، وككوننا لم نر^(٤) قطّ كبشاً من الضأن ذا لحية. وقد أخبرني مخبر في مجلس بعض الرؤساء أنّه شاهد بغلة ولدت في بلدٍ ذكره، وشهد له بصحة ذلك قوم كانوا في تلك الناحية. وأخبرني من أثق به أنّه رأى كباشاً بلحى وتبوساً بلا لحى. وأنا رأيتُ سُنيّين صغيراً ولد ذا جسدين متميزين منحازين تأمين لا ينقص منهما عضو أصلاً، في كلّ جسدٍ ذنبٌ ويدان ورجلان يجمعهما رأس واحد ليس فيه إلاّ عينان وأذنان وفم واحد؛ ورأيتُ - أيضاً - فرّوجاً وفرخٍ إوزة تفقّست البيضتان عنهما ولكل واحد منهما أربعة أرجل، وأريتُ الفروج جماعة كانوا معي. فالقطع على أنّ هذا لا يكون هو التّحكّم المذموم الذي قد يخون.

وقد غلط في هذا الباب جماعة من أهل ملّتنا، وطوائف من أهل نخلتنا:

فأمّا المخالفون لنا في النّحلة، وهم موافقون لنا في الملة فإنّهم تتبّعوا

(١) م: لا.

(٢) أخرج ابن قتيبة في «عيون الأخبار» ٨٢/٢ (ط: دار الكتب العلمية)، والدينوري في «المجالسة» (١٣٥١) عن أبي عبيدة قال: الفرس لا طحال له، والبعير لا مرارة له.

وقال الجاحظ في «الحيوان» ٤٤١/٦: وليس عندي في الفرس أنه لا طحال له؛ إلاّ ما أرى في كتاب «الخيّل» لأبي عبيدة، و«النوادر» لأبي الحسن، وفي الشعر لبشر.

(٣) س: بغل.

(٤) س: نجد.

الفاعلين فلم يجدوا فاعلاً البتة مختاراً، إلا جسمًا، فقطعوا (على) أن الفاعل الأول - عز وجل - جسم؛ لأنهم لم يشاهدوا فاعلاً إلا جسمًا. فتحفظ من مثل هذا الشغب الذي عظم فيه غلط كثير من الناس. فقد أريتكَ الطريق التي اغتروا^(١) بها فاجتنبها، وهذا^(٢) القول مع قيام البرهان على بطلانه ومع أنه دعوى مجردة فعلى كل ذلك قد ناقضوا^(٣) فيه، وذلك أنهم لم يغالطوا أنفسهم ويغروها، وتتبعوا ما وجدوا تتبعا صحيحا فلم يجدوا قط فاعلاً مختاراً غير محدث، وغير مركب؛ إما من ولادة، وإما من رطوبات مستحيلة؛ / فلان لهم إن كان حكمهم صحيحا إذ لم يشاهدوا قط فاعلاً مختاراً إلا مركباً من ولادة أو من رطوبات مستحيلة أن يقطعوا في الواحد الأول - تعالى - أنه محدث مركب من ولادة أو من رطوبات مستحيلة^(٤)؛ / تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً، / وإلا فقد ناقضوا وأبطلوا دليلهم. وليعلموا أنهم في بليّة شنعاء، وهم يقرّون بلا خلاف منهم أن من اعتقد هذا فمفارق للملة، مباح دمه، متبرئ من خالقه - تعالى -، أفلا يستحي من له أدنى فهم وعقل من أن يشهد على نفسه بأنه ثابت على شيء باطل؟

وأما الذي غلط فيه بعض الموافقين لنا في التحلة من أصحابنا الإخباريين فإنهم تتبعوا كل موصوف في العالم فراوه إنما استحق ذلك الاسم بصفة فيه اشتق له منها ذلك الاسم، فقطعوا من أجل ذلك على أن الواحد الأول - عز وجل - ذو سمع، وبصر، وحياة، وإرادة، وأنه متكلم لا يسكت، لأنه^(٥) - تعالى - موصوف (بأنه): سميع، بصير، حي، مريد، وله كلام. ولو أنهم أنصفوا أنفسهم ولم يقتحموا فيما

(١) س: أغروا.

(٢) س: وهو.

(٣) س: نوقضوا.

(٤) ما بين الخطين المائلين سقط من (س) في هذا الموضع، ووقع بعد قوله: (متبرئ من خالقه...).

(٥) س: بأنه.

يَعْبُرُونَ بِهِ خُصُومَهُمْ لَكَانُوا إِذْ^(١) فَتَّشُوا هَذَا التَّفْتِيشَ قَدْ وَجَدُوا يَقِينًا أَنَّهُمْ لَا يَرُونَ أَبَدًا وَلَا يَشَاهِدُونَ مَوْصُوفًا بِشَيْءٍ إِلَّا وَتِلْكَ الصُّفَّةُ عَرْضٌ فِي الْمَوْصُوفِ مَحْمُولٌ، وَأَنَّ الصُّفَّةَ لَا يَحْمِلُهَا إِلَّا جَوْهَرٌ، عَلَى أَنَّ هَذَا الَّذِي نَذَكِرُ لَا يَتَوَهَّمُ مُتَوَهَّمٌ فِي الْعَالَمِ رُتَبَةً سِوَاهَا؛ فَلِذَا لَمْ يَشَاهِدُوا قَطُّ مَوْصُوفًا بِصِفَةٍ إِلَّا وَهُوَ جَوْهَرٌ يَحْمِلُ عَرْضًا فِي ذَاتِهِ أَنْ يَقُولُوا: إِنَّ الْأَوَّلَ الَّذِي لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ جَوْهَرٌ يَحْمِلُ الْأَعْرَاضَ وَلَمْ يَفَارِقْهَا قَطُّ، تَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ عَلَوًّا كَبِيرًا. لَكُنْهُمْ قَدْ خَجَلُوا مِنْ هَذَا الْخَطِإِ وَشَرَدُوا عَنْهُ، وَلَمْ يَخْتَلِفُوا فِي أَنَّ قَائِلَ ذَلِكَ مُعْتَقِدًا لَهُ جَاحِدٌ لِلْخَالِقِ - تَعَالَى - مَبَاحٍ دَمِهِ، لَخُرُوجِهِ مِنَ الْمَلَّةِ. وَالْعَجَبُ وَقَعَ عَلَى هَؤُلَاءِ كَوُقُوعِهِ عَلَى الْمَذْكُورِينَ قَبْلُ وَلَا فَرْقَ^(٢).

فَيَنْبَغِي لِكُلِّ طَالِبٍ حَقِيقَةٍ أَنْ يَقَرَّ بِمَا أَوْجَبَهُ الْعَقْلُ، وَيَقَرَّ بِمَا شَاهَدَ^(٣) وَأَحْسَ، وَبِمَا قَامَ عَلَيْهِ بَرَهَانٌ رَاجِعٌ إِلَى الْبَابَيْنِ الْمَذْكُورَيْنِ، وَأَنْ لَا يَسْكُنَ إِلَى الْإِسْتِقْرَاءِ أَصْلًا إِلَّا أَنْ يَحِيطَ عِلْمًا بِجَمِيعِ الْجَزْئِيَّاتِ الَّتِي تَحْتَ الْكُلِّ الَّذِي حُكِمَ فِيهِ. فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ فَلَا يَقْطَعُ بِالْحُكْمِ عَلَى مَا لَمْ يَشَاهِدْ، وَلَا يَحْكُمُ إِلَّا عَلَى مَا أَدْرَكَ دُونَ مَا لَمْ يَدْرِكْ. وَهَذَا إِذَا تَدَبَّرْتَهُ فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ^(٤) نَفَعَكَ جَدًّا، وَمَنَعَكَ مِنَ الْقِيَاسِ الَّذِي غَرَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ، وَمِنْ الْأُئِمَّةِ الْفَضْلَاءِ الَّذِينَ غَلَطَ بِغَلْطِهِمْ أَلُوفُ أَلُوفٍ مِنَ النَّاسِ، وَأَنْتَ إِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنَ الصَّوَابِ لِأَنَّكَ لَمْ تَقْطَعْ بِتَحْلِيلٍ، وَلَا بِتَحْرِيمٍ، وَلَا إِيْجَابٍ؛ إِلَّا عَلَى كُلِّ مَا أَتَاكَ عَنْ اللَّهِ - تَعَالَى - الْحُكْمَ عَلَيْهِ، وَأَمَّا مَا لَمْ تَجِدْ فِيهِ - نَصًّا - فَأَمْسِكْ عَنْهُ، وَلَا تَقْطَعْ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ دَاخِلٌ فِي حُكْمِ مَا وَجَدْتَ فِيهِ نَصًّا بِتَكْهُنْكَ^(٥).

وَاعْلَمْ أَنَّ قَوْمًا غَلَطُوا - /أَيْضًا/ - فِي هَذَا النَّوعِ غَلْطًا لَمْ يَخْرُجُوا

(١) س: إذا.

(٢) راجع في الرد على ما ذكره المصنف هنا؛ ما كتبه في المقدمة، ص: ٢٢٩ وما بعدها.

(٣) س: الشرعية.

(٤) بتكهنتك: فأمسك عنه في س.

به من هذا المنتسب^(١) إلا أنهم بسوء النظر ظنوا أنفسهم خارجين منه، فسمّوا فعلهم في هذا الباب باسم آخر، وهو أن سموه: «الاستدلال بالشاهد على الغائب»، وبالحقيقة لو حصلوا البحث لعلموا أن الغائب عن الحواس من الأشياء المعلومة ليس بغائب عن العقل، بل هو شاهد فيه كشهود ما أدرك بالحواس؛ ولا فرق. وإذا أيقن المرء أن الحواس موصلات إلى النفس، وأن النفس إنما يصحّ حكمها في المحسوسات^(٢)، إذا صحّ عقلها من الآفات، وبأن تتفرّغ من كلّ ما يشغل عقلها، وانفردت بأن تستبين^(٣) به وتفكر فيما دلّها عليه؛ لم يجد المرء - حينئذٍ - لما يشاهد بحواسّه فضلاً على ما شاهد بعقله دون حواسّه، فلا غائب من المعلومات أصلاً، إذ ما غاب عن العقل لم يجز أن يعلم البتّة، ونحن نجد الأعمى الذي ولّد أكمه موقناً بأن^(٤) الألوان موجودة، كإيقان المبصر لها ولا فرق؛ وكذلك يقيننا^(٥) بوجود الفيل وإن كنّا لم نره قطّ كيقين من رآه ولا فرق. وإنما اختلفت الأعمى والبصير في كيفية الألوان فقط، وأمّا في أن اللون صحيح موجود فلا فرق بينهما في يقين العلم بذلك. وكذلك نحن إنما يفضّلنا من رأى الفيل بالكيفية فقط، وأمّا صحّة وجوده فلا فضل له علينا في المعرفة بأنّه حقّ. ونحن وإن كنّا لم نشاهد - ولا أخبرنا من شاهد - ولا بلغنا أن في الناس اليوم إنساناً يرفع من الأرض ستّ مئة رطل، فلسنا ننكر وجوده إن وجد، كإنكارنا وجود إنسان يرفع ستّة آلاف رطل / من الأرض، وكلاهما لم نشاهده ولم نشاهد مثله. فليس وجودنا أشياء كثيرة مشتركة في بعض صفاتها اشتراكاً صحيحاً، ثمّ وجودنا بعض تلك الأشياء يتفرّد بحكم ما نتيقّنه فيها؛ بموجب أن نحكم على سائر تلك

(١) س: المنتسب.

(٢) س: بالمحسوسات.

(٣) م: تستبين.

(٤) م: أن.

(٥) س: تيقنا.

الأشياء باستوائها في هذا الحكم الثاني من قبيل استوائها^(١) في الحكم الأول. وهذه دعوى^(٢) سَمِجَّةٌ، وتحكم فاحش، وإنَّما يلزم هذا إذا اقتضت طبيعة ما وجود^(٣) شيء فيما هي^(٤) فيه وعَلِمْنَا وجوب ذلك بعقولنا، فإذا كَانَ ذلك، حكمنا ضرورةً على ما لم نشاهد من أجزاء ذلك الشَّيْ كحكمنا على ما شاهدناه منها، كإقتضاء طبيعة ذرع كلِّ جسم متحرِّك أن يكون متناهي الأقطار، فهذا معلومٌ بأولية العقل وموجبٌ حكم الكميَّة، وكإقتضاء طبيعة مَنِيَّ الإنسان أن لا يتولَّد منه بغلٌّ ولا جَمَلٌ، لكنَّ جسمٌ بشكلٍ ما، فيه نفسٌ ناطقة تقبل التَّعليم والتَّصَرُّف في الصَّناعات^(٥)، فليست معرفتنا بأنَّ أجسامنا متناهية لأنَّ طبيعة العقل توجب ذلك بأقوى من معرفتنا بأنَّ جسم الفلك متناهٍ، إنَّما صحَّ عندنا لأنَّ أجسامنا متناهية، (لكنَّ الوجه الذي به صحَّ أنَّ أجسامنا متناهية)؛ به صحَّ أنَّ جسم الفلك متناهٍ^(٦).

وكذلك - أيضًا - علمنا بأنَّ كلَّ شيءٍ رَخْوٍ لاقى شيئًا صَلْبًا ملاقاءً^(٣٠١) شديدة^(٧) صَدْمٍ، فإنَّ الصَّلْبَ يؤثِّرُ في الرُّخو ضرورةً، إمَّا بتفريقِ أجزائه، وإمَّا بإحالاته عن شَكْلِهِ، ليسَ من أجل أنَّنا شاهدنا ذلك في أجسامٍ معدودة، لكنَّ طبيعة العقل تقتضي ذلك، ومثُلُ هذا كثير.

وأما ما لا تقتضيه طبيعة العقل ولا تنفيه، فإنَّنا إنَّ وجدناه صدَّقناه، وإنَّ لم نجده لم نمنع منه. فإنَّنا قد شاهدنا في النَّاسِ من لا يأكل اللَّبَنَ أصلًا، ولو أكله لقذف قذفًا شديدًا، وآخر لا يأكل الشَّحْمَ أصلًا، فليس من

(١) س: استوائهما.

(٢) س: الدعوى.

(٣) س: يوجد.

(٤) س: هو.

(٥) س: والصناعة.

(٦) اضطربت هذه الجملة في م.

(٧) م: شدة.

أجل وجودنا ذلك يجب أن نقطع قطعاً على أن في الناس - أيضاً - من لا يأكل الثمر أصلاً، ولا يجب - /أيضاً/ - أن نمنع من وجود ذلك أصلاً. وكذلك إذا وجدنا حَجَرًا يجذب الحديد فليس يجب^(١) أن نقطع على أنه يوجد - ولا بدّ - حجرٌ يجذب الثّحاس، ولا (أن) نقطع - أيضاً - على أنّه لا يوجد. ومثل هذا كثير.

وأشدُّ من هذا - كلّهُ - التّحكّم على الخالق الأوّل بأنّه قد حرّم هذا وحلّل هذا، بلا حكم واردٍ عنه - تعالى - بذلك، ولكن بشهوات النفوس، لأنّه قد حرّم شيئاً آخر يُشبهه هذا الذي تحرّم أنت في بعض صفاته. بلى! ولقد لعن الله - تعالى - أناساً عصاةً معتدين؛ أفترأه (يلعن) كلّ إنسانٍ لأنهم مثل أولئك الملعونين في أنّهم ناسٌ، وأنهم عصاة معتدون؟ وأحرق قومًا لأنهم خانوا المكّيال، وأحرق معهم أطفالهم ونساءهم؛ أفترى كلّ خائنٍ للمكّيال (والميزان) يُحرق هو وولده وامراته؟ إنّ هذا لهُو الضّلال البعيد.

ومن بدیع ما يقع للمغرورين بهذا النوع الفاسد أنّهم إذا أحبّوا أن يندو لهم في هذا الحكم الذي حكموا به لم يصعب عليهم تركه، فيُخرجون أشياء من المشتبهات عن حكم وجَد في بعضها، ويقولون: هذا خرَجَ عن أصله وشُدّ، والشّاذُّ لا يقاسُ عليه. ونحن نقول: لو كانَ هذا الحكم المشذوذ /عنه/ أصلاً للشّاذِّ لما شُدّ عنه ما شُدّ، ولا يجوز أن ينبعث فرعٌ من غير أصله. ولو كانَ ذلك؛ لما كانَ الأصلُ أصلاً للمتأصل به، ولا كانَ المتأصل من الأصل متأصلاً منه. ولا تظنّ أنّ ما خالف صورة نوعه الجامعة له أنّه شاذٌّ عن نوعه وأصله فتخطيء. لأنّك إذا علمتَ /عللَ التّركيب/ علمتَ أنّه لم يشُدّ عن أصله البتّة، وأنّ تلكَ الرّوائد إنّما هي من زيادةٍ في مادّة العنصر على مقدار ما يقوم منه الشّخص التّام، وكذلك النّقص - أيضاً - هو نقصٌ من مادّة العنصر. فهكذا تكونُ الأصول الصّحاح.

ومثل هذا ما يستعمله النّحويون في عللهم، فإنّها - كلّها - فاسدة،

(١) م: يلزم.

لا يرجع منها شيء إلى الحقيقة البتة^(١). وإنما الحق من ذلك أن هكذا سُمِعَ من أهل اللغة الذين يُرجع إليهم في ضبطها ونقلها، وما عداها فهو مع أنه تحكّم وفاسد متناقض، هو - أيضًا - كذب؛ لأن قولهم: كان الأصل كذا، فاستثقل فنقل إلى كذا. شيء يعلم كل ذي حس أنه كذب لم يكن قط، ولا كانت العرب عليه مدّة، ثم انتقلت إلى ما سمع منها بعد ذلك.

وقد قال الخالق الأول قولاً كفى كلّ تعب إذ يقول - تعالى -: ﴿قُلْ هَآئِذَا بَرَأْنَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ إِنَّ كُنْتُمْ مَكِينًا﴾ [البقرة: ١١١]، ثم زاد بيانا فقال - تعالى -: ﴿فَإِنْ شَهِدُوا فَلَا تَشْهَدْ مَعَهُمْ﴾ [الأنعام: ١٥٠]، ثم زادنا^(٢) بيانا فقال - تعالى -: ﴿لَا يَسْتَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْتَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، والذي^(٣) قلنا من تمييز العقل والحواس هو فعل الله - عز وجل - فلا يُسأل: لِمَ كان ذلك؟ وما عداه ففعل لنا، لا بدّ فيه من السؤال ب: لِمَ؟ فإن^(٣٠٣) صحّ به برهان قبل وإلا رُفِضَ.

وقد سمّي بعضهم هذا الباب: «إجراء العلة في المعلول»، ولعمري! لو صحّ أن ذلك علة ككون القتل علة للموت / القسري، والجوع علة لإرادة الغذاء، والعطش علة لإرادة الماء العذب، إن ذلك لواجب إجراؤها في معلولاتها حتّى لا سبيل إلى أن توجد أبداً قط في الدهر (علة) إلا ومعلولها موجود. وأمّا إن لم تكن هكذا فاعلم أنها ليست علة. وأمّا ما ادّعى متحكّم أنها علة دون برهان فغير واجب إجراؤها فيما^(٤) ليس معلولاً بها.

وبالجملة؛ فليس في الشرائع علة أصلاً بوجه من الوجوه، ولا شيء يوجبها إلا الأوامر الواردة من الله - عز وجل - فقط، إذ ليس في

(١) م: إلى حقيقة أصلاً.

(٢) س: زاد.

(٣) س: فالذي.

(٤) س: مما.

العقل ما يوجب تحريم شيءٍ ممَّا في العالم وتحليل آخر، ولا إيجاب عملٍ وترك إيجابٍ آخر. فالأوامر أسباب موجبة لما وردت به. فإذا لم ترد فلا سبب يوجب شيئاً أصلاً ولا يمنعه. وإذا لم تكن العلّة إلاّ التي لم توجد قطّ إلاّ وموجبها معها فليس ذلك إلاّ في الطّبيعيّات^(١) فقط؛ وإذا كان ذلك فلا يجوز أن يوقع اسم علّة على غير هذا المعنى فيقع التّلبس بإيقاع اسم واحد على معنيين مختلفين؛ وهذه^(٢) أقوى سبيل لأهل المخارقة.

واعلم وتنبّه لما أنا مورده عليك، إن شاء الله - عزّ وجلّ -: إن هذا (الشيء) الذي سمّوه استدلالاً بالشّاهد على الغائب، وإجراء للعلّة في المعلوم؛ إنّما يصحّ به إبطال التّساوي^(٣) في الحكم لا إثباته، لأنك متى وجدت أشياءً مستوية في صفاتٍ ما، وهي مختلفة الأحكام؛ فلا تشكّ في اختلافها، بل معرفتنا باختلافها علم ضروريّ. وكذلك نكون - حينئذٍ - غير قاطعين على أن حكم ما غاب عن حواسنا من سائر تلك الأشياء الغائبة التي تساوي هذه الحاضرة في الصّفة التي استوت هذه الحاضرة - كلّها - فيها لا على أنّه موافق لحكم هذه الحاضرة ولا على أنّه مخالف. وهذا ما لا يخالفنا فيه خصومنا لأنّه ضروريّ. فثبت أن المنفعة عظيمة صحيحة باختلاف المشاهدات في إبطال القطع بتساوي الغائبات عن الحواسّ معها، وأننا لا ننتفع باستواء المشاهدات فيما لم توجه طبيعة العقل لها في معرفة حكم الغائبات. ألا ترى أنّنا إذا لم نجد حماراً يجترّ لا نقطع على أنّه لا يوجد، بل إن وجد لم ننكره؛ ولقد أخبرني مخبرٌ أنّه صحّ عنده وجود فرسٍ يجترّ، ولم يوجد قطّ ذو قرنٍ إلاّ وهو مشقوق الحافر حاشا الحمار الهنديّ^(٤) فهو ذو قرنٍ وهو غير مشقوق الحافر؛ ومثل هذه الأمور التي لا توجبها الطّبيعة فهي في حدّ الممكن إلاّ أنّها على قدر قلّة وجودها وكثرتها

(١) س: الطّبيعات.

(٢) س: وهذا.

(٣) س: المتساوي.

(٤) الهندي: الوحشي في س.

تدخل في الممكن البعيد أو المتساوي أو القريب. ونجد الثَّار مضيئة حمراء حارة، فمن قال: (إِنَّ) الضَّياءَ علَّةُ الإحراق؛ أريناه أشياء مضيئة - كالمرايا وغيرها - وهي غير محرقة، ومن قال: الحمرة علَّةُ الإحراق؛ أريناه الدَّم غير محرق، ومن قال: الحرارة علَّةُ الإحراق؛ أريناه أشياء تحرَّ الجسم ولا تحرق. فوجب ضرورة أن لا يكون شيء ممَّا ذكرناه علَّةً وهي صفات مطَّردة كما ترى؛ لكن كلَّ عنصرٍ بسيطٍ حارٌّ يابسٍ صَعَادٍ مضيءٍ مصعَّدٍ للرُّطوبات، قد يَسْفُلُ بالقَهْرِ، ويستحيل هواء؛ فهو مُحْرَقٌ بلا شك، لأنَّ طبيعة العقل تقتضي ذلك.

ومن سلك الطريق التي نهينا عنها لم يسلم من خيرة، أو تناقض، أو تحكُّم بلا دليل.

وممَّا قاد إليه - أيضًا - هذا الاستدلالُ الفاسد قومًا أن قالوا: لمَّا كنَّا أحياء ناطقين وكانت الكواكبُ أعلى منَّا وفي أصفى مكانٍ، وكان^(١) تأثيرها ظاهرًا فينا، كانت أولى بالحياة والنُّطق مِنَّا، فهي أحياء ناطقة عاقلة. فيلزمهم على هذا البرهان الفاسد أنَّهم لمَّا وجدوا كلَّ عاقلٍ ممَيِّزٍ ناطقٍ حيٍّ فيما بيننا إنَّما هو لحمٌ ودمٌ، وذو دماغٍ وقلبٍ لا يجوز غير ذلك، ولا شاهدوا قطُّ^(٢٠٥) حيًّا ناطقًا إلَّا هكذا؛ أن^(٢) يقطعوا أنَّ الكواكب، والملائكة؛ مركَّبون من لحم ودم، وذو أدمغةٍ وقلوبٍ، لأنَّها أحياء ناطقة. وكلُّ هذا خطأ، لأنَّه ليس من أجل شرفنا على الحجارة وأنَّنا نؤثِّر فيها؛ وجب لنا النُّطق والحياة، ولا من أجل أنَّنا ناطقون أحياء وجب أن نكون لحمًا ودمًا. ولكنَّا^(٣) لما كنَّا ممَيِّزين، متصرِّفين، مختارين، حسَّاسين؛ وجب لنا اسم النُّطق والحياة، عبارة عن حالنا تلك فقط وتسمية لها.

وموّه - أيضًا - بعضهم فقال - مثبتًا لسكنى النَّفس في الدِّماغ -: إنَّ المَلِكَ إنَّما يسكن أبدًا في القصاب العالية، والنفسُ مَلِكُ البدن، والدِّماغُ

(١) س: كان.

(٢) س: إلا أن.

(٣) م: لكنا.

أعلى البدن، فالنفس فيه. وكم رأينا ملكًا لا يسكن إلا الحضيض من عمله ويدع القَصَابَ. فعارضه محيّرٌ مثله فقال مثبّتًا لأنّها في القلب: إنّ الملكَ (أبدًا) إنّما يسكن أبدًا وسط عمله، والقلبُ وسط البدن، فوجب أن تكون النفس فيه. وكم ملكٌ سكنَ^(١) طرف عمله، أو قرب طرفه^(٢) وترك الوسط. وهذا - كلّهُ - تحكُّمٌ ضعيف. وكمن قال: وجدت الكلبَ طويلَ الذنبِ يصلُحُ^(٣) لحراسة (الغنم)، والسَّبعُ طويل الذنب فيصلح - أيضًا - لحراسة الماشية. وهذا يكثر جدًّا، وفيما ذكرنا كفاية.

ومثل هذا قد استعمله قومٌ كثيرٌ فحرّموا به، وأحلّوا، وتحكّموا في دين الله - تعالى -. وذلك مثل حكمهم بأنّ الكيلَ علّةُ التّحريم في الرّبا، وحكم آخريّن أنّ الادّخار علّةُ التّحريم في الرّبا، وقال آخرون: الأكلُ هو علّةُ التّحريم في الرّبا^(٤). فهل هذا /إلا/ كالذي ذكرنا قبل سواء سواء.

(٣٠٦) وكذلك إنّ وجدنا صفةً في موصوفٍ ولذلك الموصوف حكمٌ ما، فإذا ارتفعت تلك الصّفة ارتفع ذلك الحكم، فإنّه ليس واجبًا من أجل هذا فقط أن يكون ذلك الموصوف متي وجدت له تلك الصّفة وجد له ذلك الحكم، بل لعلّه قد توجد له تلك الصّفة ولا يوجد له ذلك الحكم. مثال ذلك: أنّ الحياة إذا لم تكن موجودة قطّ في جسم ما فواجبٌ ضرورةً أنّ ذلك الجسم ليس إنسانًا بلا شكّ؛ فإن أراد امرؤ أن يجري على الطّريق التي دَمَمْنَا له لزمه أن يقول: فالحياة متي وجدت في جسم ما وجب أن يكون إنسانًا. وهذا كذبٌ بحثٌ. ومثال ذلك في الشريعة: أنّ ملكك إذا ارتفع عن شيءٍ فقد صحّ ملكه إلى غيرك، أو صحّ أنّه لا ملك لمخلوق عليه. فهذا حقٌّ^(٥)؛

(١) م: يسكن.

(٢) س: قرب عمله.

(٣) س: فيصلح أيضًا.

(٤) جود أبو محمد رحمه الله البحث في هذه المسألة في «المحلّى بالآثار» ٤٦٧/٨ - ٤٨٦ (١٤٧٩).

(٥) س: فهو أحق.

فإذا ارتفع ملك غيرك عنه لم يلزم أن يصحّ ملكه لك أو أنّه لا ملك لمخلوق عليه، بل لعلّه يملكه ثالث غيركما.

واعلم الآن أنّ المسامحة في طلب الحقائق لا تجوز البتّة، وإنّما هو حقّ أو باطل، ولا يجوز أن يكون الشيء «حقّاً باطلاً»، ولا «[لا] باطلاً ولا حقّاً»^(١)، فإذا بطل^(٢) هذا القسمان ببديهة العقل ضرورة ثبت القسم الثالث إذ لم يبقَ قسم سواه، وهو إمّا حقّ وإمّا باطل. ولذلك قال لنا الأوّل الواحد - عز وجل - في عهوده إلينا: ﴿فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ [يونس: ٣٢].

ولعلّ جاهلاً يعترض علينا ها هنا في شيئين فيقول: أنتم تقولون بإباحة أشياء كالغناء^(٣)، وغير ذلك؛ فحقّ هي أم باطل؟

فالجواب - وبالله تعالى التوفيق -: إنّ كلّ ما أبحناه إذا فعله الفاعلُ ترويحاً لنفسه، وعوداً لها على الصّحة والنشاط ليقوى على إنفاذ أوامر خالقه - عز وجل - فهذا^(٤) كلّهُ حقّ؛ وإذا فعله عبثاً^(٥) وأشرّاً؛ فكلُّ ذلك ضلال. إلّا أنّ من الضلال ما هو لغوّ؛ أي غير معدود علينا رفقاً بنا. ومنه ما هو

(١) كذا في (م) إلّا زيادة [لا] فهي من كَيْسِي يدلّ عليها قوله: (وهذان القسمان). وفي (س): (لا يجوز أن يكون الشيء حقّاً باطلاً، ولا باطلاً حقّاً، ولا باطلاً ولا حقّاً). ويظهر لي أن هذا تخليط، وقد أثبتته (ع) ولم يُشر إلى ما في (م).

(٢) م: أبطل.

(٣) في إباحة ابن حزم للغناء انظر رسالته في «الغناء الملهي أمباح هو أم محظور» (رسائل ابن حزم: ٤٣٠/١ - ٤٣٩)، و«المحلّي» ٩٢/٥ (٥٥٣)، و٦٠/٩ (١٥٦٥).

وقد ردّ كثير من العلماء على ابن حزم، ويبتنوا خطأه فيما ذهب إليه من إباحة الغناء، وللعلامة المحدث الفقيه محمد ناصر الدين الألباني - رحمه الله - تأليف مفرد في هذا، عنوانه: «تحريم آلات الطرب، أو الردّ بالوحيين وأقوال أئمتنا، على ابن حزم ومقلديه المبيحين للمعازف والغنا، وعلى الصوفيين الذين اتخذوه قربة ودينًا». (مؤسسة الريان، بيروت: ط ٢/ ١٤٢٢هـ). وانظر ما كتبه في مقدمتي لـ «مختصر طوق الحمامة وظل الغمامة» ص: ٣٦ - ٣٨، (دار ابن حزم، بيروت: ١٤٢٣هـ).

(٤) م: فهو.

(٥) ع: عبثاً.

معدودٌ علينا عدلاً فينا. وقد قالَ لنا الخيرة المرسل إلينا من قبل الواحد (٣٠٧) الأول؛ ﷺ: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَلِكُلِّ أَمْرٍ مَا نَوَى»^(١).

والشَّيْءُ الثَّانِي أن يقول الناقد^(٢): قلتم لا شيء إلا حقٌّ أو باطلٌ، فالحقُّ برهانيٌّ: إمَّا أوليٌّ، وإمَّا مُنتَجٌ عن أوليٍّ، إمَّا بقربٍ وإمَّا ببُعْدٍ، وما عدا هذين الطَّريقين فباطل. وأنتم تحكمون بخبر الواحد في الأحكام وبشهادة الشَّاهدين، وتقرؤون أنَّ حكمكم ذلك لعلَّه باطل؟!!

فالجواب - وبالله تعالى التَّوفيق -: إنَّ الحكمَ بخبر الواحد في الأحكام وبشهادة الشَّاهدين حقٌّ برهانيٌّ ضروريٌّ^(٣) نقطعُ على غيبه^(٤)؛ وأمَّا الجزئيات من ذلك - يعني من الشَّهادة - فلا ندري أموافقة هي للذي تيقنَّا أنَّه حقٌّ أم لا، وهذا من تقصيرنا عن علم الغيب. إلا أننا متحققون^(٥) - بلا شكٍّ - /في الحكم - بذلك، ثم/ كلُّ قضيةٍ منها فإمَّا حقٌّ وإمَّا باطلٌ في ذاتها لا بدُّ من ذلك، ولم ندعِ علمَ كلِّ حقٍّ وعلمَ كلِّ باطلٍ، بل كثير من الأمور يخفى علينا الحكمُ فيها إلا أنَّها^(٦) في ذاتها إمَّا حقٌّ وإمَّا باطلٌ.

ومن بديع ما غلط فيه إخواننا الموافقون لنا في النُّحلة^(٧) والملة، المخالفون لنا في الفُتيا: أنَّ حكمين وردا في الشَّعير والثَّمر، فنقلوا أحدهما إلى الزَّيتون والتَّين، ومنعوا من نقل (الحكم) الآخر إلى الزَّيتون والتَّين: وهو أن التَّحريم جاء في الشَّعير بالشَّعير، والثَّمر بالثَّمر في البيع إلا مثلاً بمثل كيلاً بكيلاً يداً بيد، وأمرنا بإخراج الشَّعير أو الثَّمر في زكاة الفطر.

(١) أخرجه البخاري (١)، ومسلم (١٩٠٧) من حديث: عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(٢) م: يقول لنا قد.

(٣) م: ضرورة.

(٤) فضَّل أبو محمد القول في مسألة خبر الواحد في «الإحكام في أصول الأحكام» (الباب: ١١) ١٠٢/١ - ١٣٣.

(٥) م: محقون.

(٦) إلا أنها: قراءة م، وهي بهامش س.

(٧) س: الخلعة.

فقالوا - قول من تحكّم - : أمّا التّحرّيم في البيع إلّا مثلاً بمثل^(١)، ويداً بيد؛ فمَنْقُولٌ إلى الزّيتون والتّين، وأمّا الإعطاء في الزّكاة فغير مَنْقُولٍ إلى الزّيتون والتّين^(٢). ولهم من مثل هذا وأشنع (منه) آلاف قضايا ممّا نبّئنه في كُتُبنا (٣٠٨) في^(٣) أحكام الدّيانة، إنّ شاء الله - عزّ وجلّ - .

والتّحكّم باللسان لا يعجز عنه من رَضِيَه لنفسه، والباطل كثير. وأمّا الذي يَحْمَدُ الواهب المُنْعِمَ - عزّ وجلّ - عليه أهلُه فالحقّ، والذي يجب أن يفرّح به الحاصل عليه فما أوجَبَه البرهان.

واعلم أنّه لا فرق فيما تصحّح به الأحكام الشّرعية وبين ما تصحّح به القضايا الطّبيعية في مراتب البرهان الذي قدّمنا؛ بل الخطأ في الشّرائع أضُرُّ وأشدُّ فساداً في الدُّنيا، وأردى عاقبةً في الآخرة، وأحقُّ بالنّظر فيه والاهتبال^(٤) بتصحيحه، وأولى بترك المسامحة وأحظى بتحري الصّواب، وأن لا يُقدّم فيها إلّا على ما أوجبته مقدّمات مقبولة^(٥) عن مثلها إلى أن تبلغ أوائل العقل والحسّ، وبالله - تعالى - التّوفيق، وله الحمد، ومنه الاستزادة من جميل مواهبه. والخطأ في /كلّ/ ذلك يشملُه /اسم/ الباطل، وتنفرد هذه الجهة^(٦) بالنّكال في الدّار الآخرة لمن عاند وترك البحث؛ وهو قادر عليه.

واعلم أنّ المتقدّمين سَمّوا المقدّمات: «قياساً»، فتحيل إخواننا القياسيون حيلةً ضعيفةً سُوفسطائيةً^(٧) /بأن/ أوقعوا اسمَ القياس على التّحكّم والسّفُسطة، فسَمّوا تحكّمهم بالاستقراء المذموم: قياساً، وسَمّوا حكمهم فيما

(١) م: إلّا بالتماثل.

(٢) يُراجع «المحلّى بالآثار» ٢٠٩/٥ (٦٤١) و١٢٨/٦ (٧٠٤).

(٣) م: من.

(٤) س: والاحتيال.

(٥) س: موجودة.

(٦) س: الحملة.

(٧) كذا مضبوطة في (م)، وفي (س) بالهمزة: (سوفسطائية).

لم يرد فيه نصٌ بحكم شيءٍ آخرَ ممَّا ورد فيه نصٌّ لاشتباههما في بعض أوصافهما: قياسًا، واستدلالًا، وإجراءً للعلَّة في المعلول. فأرادوا تصحيح الباطل بأنَّ سمَّوه باسم أوقعه غيرهم على الحقِّ الواضح، كالَّذي بلغنا عن بعض جُهَّال البربر أنَّه أراد استحلال أكل خنَّوص^(١) صَادَهُ بأنَّ سمَّاه باسم ولد الأيل. وقد جاء عن الرُّسول - عليه السَّلام - أنَّه أنذر بقوم يستحلُّون الخمرَ يسمُّونها بغير اسمها^(٢). وهذه حيلةٌ مُموَّهةٌ لا تُثبِتُ على التَّخليص. (٣٠٩) وقد قلنا - قبلُ - إنَّه ليسَ في العالم شيان إلا وبينهما شَبَهٌ ما، وافتراقٌ ما؛ ضرورةٌ لا بدَّ من ذلك. فإنَّ كان الشَّبه يوجب استواء الحكم فليحكموا^(٣) لكلِّ ما في العالم بحكم واحدٍ في كلِّ حالٍ من أجل اشتباهه في صفة ما، وَلَمْ كَانَ الاجتماعُ في الشَّبه يوجب استواء الحكم وَلَمْ يكن الافتراقُ في الشَّبه يوجب اختلاف الحكم؟ فينبغي على هذا أن لا نحكم - أيضًا - لشيئين أصلًا بحكم واحدٍ لأجل اختلافهما في صفة ما. وكلُّ هذا خطأٌ وحيرةٌ ومؤدُّ إلى التَّنَاقُضِ والضَّلَالِ، ونعوذ بالله من ذلك كُلِّه، ولا حول ولا قوَّة إلا بالله^(٤).

[١٥] باب زيادة من الكلام في بيان السَّفْسَطَةِ:

وسمَّيت الأوائلُ ما أخذ من مقدِّمات فاسدة: «سفسطة»، ونحنُ نبينُ منها وجوهًا كافيةً بحول (الله) الواهب للعلم وقوَّته، لا إله إلا هو.

واعلم أنَّ المشعَّب النَّاصر للباطل أعظمُ سلاحه التَّلْبِيسُ، وذلك يكون

(١) الخنَّوص: ولد الخنزير، والصغير من كلِّ شيء، جمعه: خنايص. «القاموس» (مادة: خنص).

(٢) أخرجه أحمد ٢٣٧/٤ (١٨٠٧٣)، والنسائي ٣١٢/٨ عن رجل من أصحاب النبي ﷺ، قال: قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ أَنَاسًا مِنْ أُمَّتِي يَشْرِبُونَ الْخَمْرَ يَسْمُونَهَا بِغَيْرِ اسْمِهَا».

قال ابن تيمية في «بيان الدليل» ص ٩٩: إسناده صحيح.

وله شواهد عن عددٍ من الصحابة، فانظر: «سلسلة الأحاديث الصحيحة» (٩٠).

(٣) س: فليحكم (دون إعجام).

(٤) م: والضلال نعوذ بالله منه. (وسقط ما بعدها).

إمّا بإيجاب ما لا يجب، وإمّا بإسقاط قسم من الأقسام^(١) أو أكثر من قسم، وإمّا بزيادة قسم فاسد، أو بأن يأتي بأقسام كلها فواسد^(٢)، وإمّا أن يتعلّق بلفظ مشترك متّفق على صحّته يعطي أشياء كثيرة مختلفة الأحكام والصفات، ومتّفقة - أيضًا - في أشياء؛ فيريد^(٣) أن يخصّ بما^(٤) اتّفقت فيه بعض ما يعطي الاسم دونّ جميعه^(٥)، أو يريد أن يعمّ جميع ما يقع عليه ذلك الاسم بما^(٦) يخصّ بعض ما يقع عليه ذلك الاسم، أو يأتي هو به^(٧) ابتداءً.

فإيجاب ما لا يجب هو /نحو/ أن يقول: لو كان الباري - تعالى - غير جسم لكانَ عَرَضًا، فلما ثبت أن الباري - تعالى - ليس عرضًا صحَّ أنه^(٨) جسم. فهذا علّق كونه - تعالى - غير جسم بكونه عَرَضًا، وهذا لا يجب، ولو علّق ذلك بما يوجب قضيتَه لكان صادقًا، وذلك لو قال: لو كان الباري - تعالى - مُحدّثًا، أو كان غير جسم؛ لكانَ عَرَضًا. فهذا تقديم^(٩) صحيح، لكنّ الباري - تعالى - ليس محدّثًا فليسَ جِسْمًا ولا عَرَضًا^(٩). وإمّا نحنُ الآن في بيان صحّة عمل القرائن لا في بيان الجزئيات، ولذلك مكانه.

وأما إسقاط قسم؛ فكقول القائل: لا يخلو هذا اللون من أن يكون أحمر، أو أخضر، أو أصفر، أو أسود؛ فقد أسقط^(١٠) الأبيض والأزورد^(١١)، وغير ذلك.

(١) م: أقسام.

(٢) س: فاسدة.

(٣) س: ويريد.

(٤) س: ما.

(٥) س: جميعها.

(٦) س: مما.

(٧) س: به وهو.

(٨) م: تقرين (دون إعجام الياء).

(٩) راجع ما كتبه في «المقدمة» ص ٢٢٩ وما بعدها.

(١٠) س: بعد إسقاط.

(١١) الأزورد (Azure): الأزرق السماوي، وهو لون السماء الصافية. وأيضًا: الأزرق الفاتح الأرجواني، وهو خليط من الأزرق والأحمر. وأصلها فارسية: (لاجورد). وقال أبو=

وأما زيادة قسم فاسد؛ فكقول القائل: لا يخلو هذا الشيء من أن يكون هو هذا الشيء، أو هو غيره، أو لا هو هو ولا غيره. فهذا قسم زائد فاسد.

وأما المجيء بأقسام كلها فاسدة؛ فكقول القائل: لا يخلو الباري - تعالى - من أن يكون فعل الأشياء - كلها - لدفع مضرة، أو لاجتلاب منفعة، أو لطبيعة، أو لآفة^(١)، أو لجوده وكرمه. فهذه - كلها - أقسام فاسدة. والصحيح أنه فعل^(٢) لا لعلّة ولا لسبب أصلاً^(٣). فمن ادّعى على خصمه أنه أتاه بشيء من هذه الوجوه فعليه أن يبين ذلك.

وأما الغلط الواقع من اشتباه الأسماء فيكون من جاهل ومن عامد، فأما الجاهل فمعذور، وأما العامد فملوم^(٤).

فالجاهل غلطه في ذلك نحو غلط عدي بن حاتم إذ سمع الآية: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾ [البقرة: ١٨٧]؛ فظنّها من الخيوط المعهودة^(٥).

= محمد ابن حزم في «الفصل» ٨٠/٥ و ٢٠٨/٥ عميرة: «وأما اللون اللازوردي الظاهر فأئماً يتولد فيما دونه من امتزاج بعض العناصر، ووقوع خط البصر عليها. وبرهان ذلك: تبدل ذلك اللون بحسب العوارض المولدة له، فمرة تراه أبيض صافي البياض ومرة: ترى فيه حمرة ظاهرة».

(١) م: لأنه.

(٢) س: فعلها.

(٣) هذا غير مسلم، انظر ص ٢٢٩ وما بعدها.

(٤) س: فمذموم.

(٥) يشير إلى ما أخرجه البخاري (١٩١٦) (٤٥٠٩)، ومسلم (١٠٩٣)؛ عن عدي بن حاتم - رضي الله عنه - قال: لما نزلت: ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾ [البقرة: ١٨٧]؛ عمّدت إلى عقال أسود، وإلى عقال أبيض فجعلتهما تحت وسادتي، فجعلت أنظر في الليل، فلا يستبين لي. فَعَدَوْتُ على رسول الله ﷺ، فذكرت له ذلك، فقال: «إِنَّ وَسَادَتَكَ إِذَا لَمَرِضَ، إِنَّمَا ذَلِكَ سَوَادُ اللَّيْلِ وَبَيَاضُ النَّهَارِ».

وأما العامد فنحو الذين قيل لهم: «رَاعِنَا» من المراعاة، فقالوا: راعنا.
من الرُّعونة^(١).

ومثل ما قال بعض الأكابر - وقد سُئِلَ عن اللفظ بالقرآن - فقال: هذا السؤال محال، واللفظ بالقرآن لا يجوز لأنه لا يلفظ. فأضرب عن اللفظ الذي هو القول والكلام، وتعدى إلى اللفظ الذي هو القَدْفُ كلفظ الرَّجُل^(٣١) لقمة من فيه. فهذا ونحوه شعاوُذُ مضمحلة^(٢).

(١) وهم اليهود - عليهم لعائن الله -، كما في قوله تعالى: ﴿مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَنَّمِ عِزٌّ مُّسْتَمِعٌ وَرَاعِنَا لَيْئًا بِأَلْسِنِهِمْ وَطَعْنَا فِي الَّذِينَ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأَتَمَّعَ وَأَنْظَرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِنْ لَقَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ۝﴾ [النساء: ٤٦]. لهذا نهى الله المؤمنين أن يقولوا ذلك - وإن كان قصدهم صحيحة، وهو طلب المراعاة - لما فيه من مشابهة اليهود في استعمالهم هذه اللفظة في التورية عن السب، وقصد التنقيص، فقال - تعالى -: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا أَنْظَرْنَا وَأَسْمُوا وَلَكِنْ كَثِيرٌ عَدَاؤُكُمْ إِلَيْهِ ۝﴾ [البقرة: ١٠٤].

(٢) [لا أدري من يقصد أبو محمد بقوله: (بعض الأكابر)، وتعليل المنع من عبارة (اللفظ بالقرآن مخلوق)؛ أوردته أبو الحسن الأشعري رحمه الله في «الإبانة» (١١٢)، فقال: القرآن يقرأ في الحقيقة ويتلى، ولا يجوز أن يقال: «يلفظ به» لأن القائل لا يجوز له أن يقول: «إن كلام الله ملفوظ به» لأن العرب إذا قال قائلهم: «لفظتُ باللقمة من قمي» فمعناه: رميتُ بها، وكلام الله تعالى لا يقال: يلفظ به، وإنما يقال: يُقرأ ويتلى، ويكتب ويحفظ. وإنما قال قوم: «لفظنا بالقرآن»؛ ليثبتوا أنه مخلوق، ويزينوا بدعتهم، وقولهم بخلقه، ويدلّسوا كفرهم على من لم يقف على معناهم، فلما وقفنا على معناهم أنكرنا قولهم، وكذا لا يجوز أن يقال: «إن شيئاً من القرآن مخلوق»؛ لأن القرآن بكماله غير مخلوق.

قلت: وهذا التعليل لم يرد عن الإمام أحمد رحمه الله، ولكن قال به بعض أصحابه كالقاضي أبي يعلى وأمثاله.

والصواب: أن علة المنع هي أن النفي والإثبات في هذا الموضع مجمل محتمل لمعانٍ صحيحة وفاسدة، وأراد الجهمية بالنفي القول بخلق القرآن تدليساً وتلبساً - كما ذكره الأشعري - ولهذا قال الإمام أحمد رحمه الله: من قال: «لفظي بالقرآن مخلوق» فهو جهمي، ومن قال: «إنه غير مخلوق»؛ فهو مبتدع. ذكره ابن جرير الطبري في «صريح السنة» (٣٢).

وقال عبد الله ابن الإمام أحمد في «السنة» (١٨٦): كان أبي رحمه الله يكره أن يُتَكَلَّمُ =

وكذلك ينبغي (لك) - أيضًا - أن تتحفظ من اشتباه الخط، ولا سيما في الخط العربي، فإن ذلك فيه فاش؛ لأن أكثر حروفه^(١) لا يفرق بينها في الصور إلا بالنقط؛ كزيد، وزيد، ورند، ورند، وربد^(٢)؛ وما أشبه ذلك. وقد كتب بعض الخلفاء إلى عامله: احص المختشين قبلك! يريد إحصاء العدد، فقرأها الكاتب: «أخص» فخصى كل من كان قبلة منهم. ولهذا صار طالب الحقائق مضطراً إلى /قراءة/ النحو. ألا ترى أن قارئاً لو قرأ^(٣): إنما يخشى الله من عباده العلماء؛ فرفع الهاء من: «الله»، ونصب الهمزة من: «العلماء»؛ قاصداً إلى ذلك، وهو عالم، لكان ذلك خروجاً عن الملة؟ وكذلك لو قرأ^(٤): أن الله بريء من المشركين ورسوله؛ بكسر اللام من: «رسوله». فتحفظ من مثل هذا تحفظاً شديداً على ما نصّف لك بعد هذا، إن شاء الله - عز وجل -.

ومن ذلك أشياء تقع في العطوف محيرة، كنعو ما غلط فيه جماعة من العلماء في قول الله - عز وجل -: ﴿وَمَا يَكْفُرُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧]؛ فظنوا أن: «الراسخون في العلم» معطوفون^(٥) على الله - عز وجل -؛ وليس كذلك، وإنما هو

= في اللفظ بشيء، أو يقال: مخلوق أو غير مخلوق. ولم يقل أحد من أئمة السنة: إن فعل المتكلم وحركات لسانه والمداد والورق غير مخلوق؛ بل قال عبد الله (١٨٣): سمعت أبي يقول: كل من يقصد إلى القرآن بلفظ أو غير ذلك يريد به مخلوق؛ فهو جهمي. ومراده بقوله (يريد به مخلوق): الاحتراز عما إذا أراد به فعله وصوته؛ كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية في «درء تعارض العقل والنقل» ٢٥٦/١ - ٢٧١: وتجد هناك تحقيقاً نفيساً في هذه المسألة. وانظر: «الدرة فيما يجب اعتقاده» (الفصل: ٣١).

- (١) م: لأن كثيراً من حروفه.
- (٢) س: كزيد، وزيد، وزند، وربد، ورند.
- (٣) يعني قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْمُسْلِمُونَ﴾ [فاطر: ٢٨].
- (٤) يعني قوله تعالى: ﴿وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾ [التوبة: ٣].
- (٥) م: فظنوا: «والراسخون في العلم» معطوفين.

ابتداءً كلام وقضيّة، وعطفُ جملةٍ على جملةٍ، لبرهانٍ ضروريٍّ قد ذكرناه في موضعه^(١).

ومن السُّفسطة - أيضًا - تصحيحُ شيءٍ بتصحيح شيءٍ آخر، وبطلانه ببطلان شيءٍ آخر، بلا برهانٍ يوجب إضافتهما. فذلك فاسدٌ جدًّا، كقول من قال: لو جاز أن يكونَ الباري - عزَّ وجلَّ - مَرئيًّا رؤيةً غيرَ المعهودة لجاز / أن يُشَمَّ شَمًّا غيرَ المعهود/. أو كقول القائل: لَمَّا صَحَّ التَّحريمُ في البُرِّ^(٢) بالبُرِّ متفاضلاً صَحَّ التَّحريمُ في الأَرزِّ بالأَرزِّ متفاضلاً. وهذا كُلُّهُ تحكُّمٌ ودعوى. وليسَ يعجزُ أحدٌ عن ربط شيءٍ بشيءٍ لا رباطَ بينهما بلسانه إذا استجاز القطعَ بما استهَى. وكقول من قال من العُمَيان: لو كان اللَّونُ مرئيًّا لكان العقلُ مرئيًّا، فلمَّا كان العقلُ غيرَ مرئيٍّ وجبَ أنَّ اللَّونَ غيرَ مرئيٍّ. فتأملُ هذا كُلُّهُ تجده بهتانًا وجهلاً، ودالَّةً في^(٣) غير موضعها كدالَّة الصُّبيان على آبائهم^(٤)؛ ولا فرق.

فلذلك^(٥) قد أتينا على ما يحتاج إليه من بيان البرهان الصَّحيح، وذكر

(١) في «الإحكام في أصول الأحكام» (باب: ٢١: في المتشابه من القرآن والفرق بينه وبين المتشابه في الأحكام). ولم يصب المصنّف في تغليب من قال بالعطف ووصل ولم يقف، فإن هذا قراءة صحيحة مروية عن السلف، وما ذهب إليه قد قال به بعض السلف أيضًا، ولكلُّ قراءةٍ توجيه ومعنى، فمن وقف: أراد المتشابه في نفسه الذي استأثر الله بعلم تأويله؛ من كيفية ما أخبر به عن نفسه، وعن اليوم الآخر، ووقت الساعة، ونزول عيسى - عليه السَّلام - ونحو ذلك. وهذا هو المراد من (التأويل) هنا، وهو الحقيقة التي يؤول إليها الكلام. ومن لم يقف: أراد المتشابه الإضافي الذي يَعْرِفُ الراسخون تفسيره، ومعرفة معانيه، وهذا هو المعنى الثاني لـ (التأويل) وهو التفسير والبيان. راجع: «دقائق التفسير» ٣٢٩/١، و«شرح العقيدة الطحاوية» ٢٥٢/١.

(٢) س: على.

(٣) [يعني: جراتهم عليهم. قال في «التهذيب»: الدَّالَّة: مَنْ يدلُّ على مَنْ له عنده منزلة؛ شبه جراءة منه. وفي «المحكم»: الدَّالَّة ما تدلُّ به على حميمك. «تاج العروس» (مادة: دلل)].

(٤) م: فإذ.

جَمَلِ الجدليَّاتِ الفاسدة، والشَّعبيَّاتِ السَّاقطة، وبيان كثيرٍ منها بمقدار ما يميَّزها به الطَّالِب إذا رآها؛ وقلنا إِنَّ كُلَّ ما عدا البرهان على الطَّرِيق^(١) الَّتِي قَدَّمنا فواجِبُ اجتنابه. ولعمري! لقد أكثرنا من البيان، وكَرَّرنا لأنَّ خطأ أصحابنا كَثُرَ في ذلك وَفَحَشَ جَدًّا فاحتجنا إلى المبالغة في البيان، فلنقتصر على ذلك، ولنأخذ في الزيادة في فضل ما أدركنا^(٢) بالعقل؛ إن شاء الله - عزَّ وجلَّ -، (وبالله - تعالى - نعتصم ونتأيد، لا إله إلا هو).

[١٦] باب الكلام في فضل قوَّة إدراك العقل على إدراك الحواسِّ:

واعلم أنَّ الحواسَّ السَّليمة قد تُقْصِرُ عن كثير من مدركاتها، وقد تَضَعُفُ عنها، وقد تُخْطِئُ ثُمَّ لا يلبث أن يستبين للنَّفس غلطها وتقصيرها وما خفي عنها وتدركه إدراكًا تامًّا على حقيقته. وإدراك العقل في كُلِّ ذلك إدراكٌ واحدٌ، وبالجملَةِ؛ فالعقلُ قوَّةٌ أفردَ الباري - تعالى - به النَّفسَ، ولم يجعل فيه شِرْكَهَ لشيءٍ من الجسد. وإدراك النَّفسِ مِنْ قِبَلِ الحواسِّ فيه للجسد شِرْكَهٌ، والجسدُ كَدَرٌ ثَقِيلٌ، فإدراكها بالعقل إذا نظرتُ به ولم تغلب عليه الشَّهوات الجسديَّة، أو سائر أخلاقها المذمومة؛ إدراكٌ صافٍ تامٌّ غير مشوب. ومن أقرب ما نمثِّل لك به كدر النَّفسِ بمشاركتها الجسد، وصفاءها بانفرادها عنه، وخفَّةُ الجسد بمشاركة النَّفسِ، وثقله بانفراده عنها؛ ما ترى من حال النَّائم فإنَّ جسده - حينئذٍ - أثقل وزناً، ويَعْلَمُ ذلك مَنْ اكْتَرَى من الحَمَّالين^(٣) فإنَّهم يكثرون نهيه عن النَّوم حتَّى إذا استيقظَ خَفَّ وزنه واستقلَّ. وترى النَّفسَ في حال النَّوم قد تشاهد جزءاً من الثُّبُوَّة بالرُّؤيا الصَّحيحة ممَّا لا سبيلَ لها إلى مشاهدته في حال اليقظة^(٤). وهكذا كلُّما

(١) س: غير الطريق.

(٢) م: أدرك.

(٣) م: الجمالين.

(٤) كما أخبر بذلك النبي ﷺ في قوله: «الرُّؤيا الحسنَةُ من الرُّجُل الصَّالح جزءٌ من ستَّة وأربعينَ جُزءاً من الثُّبُوَّة». أخرجه البخاري (٦٩٨٣)، ومسلم (٢٢٦٤) من حديث: أنس بن مالك رضي الله عنه.

انفردت وتخلّث عن الجسد أدركت غوامض الأشياء، وصحيح العواقب في الآراء، حتّى إنّ المرء في تلك الحال لا يسمعُ كلام من معه، ولا يرى كثيرًا ممّا بحضرته^(١).

ثمّ نعود إلى ما بدأنا به فنقول - وبالله تعالى التوفيق -:

إنّك ترى الإنسان من بعيدٍ صغيرٍ الجرم جدًا كأنه صبيّ، وأنّك لا تشكُّ بعقلك أنّه أكبر ممّا تراه، ثمّ لا يلبث أن يقرب منك فتراه على قدره الَّذي هو عليه، الَّذي لم يشكَّ العقل قطّ في أنّه عليه. وكذلك يعرض لك في الصّوت. وأيضًا: فإنّ الشّيء إذا بعد عن الحاسّة جدًا بطل إدراكها جملةً، فإنّ الإنسان إذا كان منك على خمسة أميالٍ أو نحوها رأيت^(٢) شبحه، ولم تستبن عينيه، ولا سمعتَ صوته أصلاً، حتّى إذا قرب استبنت كلّ ذلك وميّزت /لونَ/ عينيه وسمعتَ كلامه. وكهذم رأيته من بعيدٍ ولم تسمع صوته، ولم يشكَّ العقل أنّ^(٣) له صوتًا مرعبًا لو قربت منه /لسمعتَه/. فالعقل في كلّ ما ذكرنا لا يخون. وأمّا في حسّ الجسم فكخردلة تزاؤ في حمل الإنسان فلا يحسُّ بها البتّة، حتّى إذا كثر صبُّ الخردل لم يلبث أن يعجز عن الاستقلال به، ولو أنّه صبَّ على ظهر فيل، أو سفينة بحريّة. والعقل يُعلمك أنّ تلك الخردلة المصبوبة /أولاً/ لها نصيبٌ من الثقل ضرورةً، إلّا أنّ الحسّ قصر عن إدراكه لتأخّر إدراك الحسّ عن إدراك العقل، وأنّه لا يدرك إلّا ما ظهر ظهورًا قويًا، وقد يخفى عليه كثير من الحقائق كما ترى. والعقل - كما بيّنت لك - يدرك حصّة الخردلة من الثقل إدراكًا لا فرق بينه وبين إدراكه حصّة ما^(٤) ظهر إلى الحسّ من ثقل القناطير المجتمعة. وهكذا الشّم^(٥) فإنّ مقدار

(١) س: يحضره.

(٢) س: نظرت.

(٣) م: والعقل لا يشك فيه أن.

(٤) س: إدراك ما.

(٥) م: النسيم.

(٣١٤) فَلَسِ مِنْ جَلْتِيَّت^(١) يَكُونُ مَعَكَ فِي الْبَيْتِ فَلَا تَشْمُهُ أَصْلًا حَتَّى إِذَا كَثُرَتْ أَجْزَاءُ الْحَلْتِيَّتِ لَمْ يَلْبِثِ الشَّمُّ أَنْ يَجِدَهُ وَيَضْجُرُ مِنْهُ؛ وَالْعَقْلُ مَوْقِنٌ أَنْ لَذَلِكَ الْفَلْسُ جِزْءًا مِنَ التَّنِّ، وَهَكَذَا^(٢) الْقَوْلُ فِي الْمَسْكِ. وَالْعَقْلُ - أَيْضًا - يُعَلِّمُكَ أَنَّ قُوَّةَ الرَّائِحَةِ فِي الْقَلِيلِ وَالكَثِيرِ وَاحِدَةٌ، وَلَكِنَّ الْكَثِيرَ إِذَا /اجْتَمَعَ/ كَثُرَ افْتِرَاقُ مَا يَنْحَلُّ^(٣) مِنْهُ فِي الْهَوَاءِ فَشَغَلَ مَكَانًا وَاسِعًا. وَكَذَلِكَ السَّمَاءُ، لَا نَرَاهَا مَتَحَرِّكَةً، وَالْعَقْلُ يَوْقِنُ أَنَّهَا مَتَحَرِّكَةٌ بِمَا يَرَى مِنْ اخْتِلَافِ حَرَكَتِي الْأَجْرَامِ الَّتِي فِيهَا مِنْ شَرْقٍ إِلَى غَرْبٍ بِحَرَكَةِ السَّمَاءِ لَهَا، وَمِنْ غَرْبٍ إِلَى شَرْقٍ، وَبِانْتِقَالِهَا فِي الدَّرَجِ وَحَرَكَتِهَا بِذَاتِهَا^(٤). وَكَذَلِكَ الْعَيْنُ لَا تَسْتَبِينُ حَرَكَةَ الشَّمْسِ أَصْلًا، حَتَّى إِذَا بَقِيَتْ مَدَّةٌ لَاحِثٌ لَهَا حَرَكَتُهَا يَقِينًا بِأَنْ تَرَاهَا فِي كَبَدِ السَّمَاءِ بَعْدَ أَنْ تَرَاهَا^(٥) فِي أَفْقِ الْمَشْرِقِ. وَكِنَمَاءِ الْأَجْسَامِ مِنَ الْحَيَوَانِ وَالنَّبَاتِ فَإِنَّكَ لَا تَسْتَبِينُ نَمُوَّهُ عَلَى أَنَّهُ بَيْنَ يَدَيْكَ وَنُضْبِ عَيْنِكَ حَتَّى إِذَا مَضَتْ مَدَّةٌ رَأَيْتَ النَّمَاءَ بِعَيْنِكَ^(٦) ظَاهِرًا، وَعَلِمْتَ نِسْبَةَ زِيَادَتِهِ عَلَى مَا كَانَ، وَالْعَقْلُ يَشْهَدُ أَنَّ لِكُلِّ سَاعَةٍ /مَرَّتْ/ حَظًّا مِنْ نَمُوِّ ذَلِكَ الشَّجَرِ^(٧) لَمْ تَتَبَّيْنَهُ^(٨) بِبَصْرِكَ. وَهَذَا إِذَا تَدَبَّرْتَهُ كَثِيرًا جَدًّا.

وَقَدْ بَيَّنَّا فِي «بَابِ الْكَلَامِ فِي الْكَيْفِيَّةِ» مِنْ هَذَا الدِّيَوَانِ^(٩) مِشَارَكَةَ الْعَقْلِ لِلْحَوَاسِّ فِي جَمِيعِ مَدْرَكَاتِهَا، وَأَنْفَرَادَهُ دُونَهَا بِأَشْيَاءَ كَثِيرَةٍ؛ فَلَوْلَا الْعَقْلُ مَا عَرَفْنَا الْغَائِبَ^(١٠) عَنِ الْحَوَاسِّ، وَلَا عَرَفْنَا اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - فَمَنْ كَذَّبَ عَقْلَهُ

(١) الحلتيت: صمغ نبات راتنجي، وهو المعروف بأبي كبير، ويستعمل في الطب. وهو كريحه الرائحة والطعم، مر المذاق.

(٢) م: وكذلك.

(٣) س: إذا كثر افتراق ما يتحلل (دون إعجام يتحلل).

(٤) م: بذواتها.

(٥) م: رأتها.

(٦) م: بعينك.

(٧) م: الشيء.

(٨) م: تستبينه.

(٩) ص: ٣٨٨.

(١٠) س: الغائبة.

فقد كَذَّب بشهادة^(١) الذي لولاه لم يعرف ربّه، وحَصَّل في حال المجنون، ولم يحصل على حقيقة. وبالفكر والذكر تؤخِّد المقدمات أخذًا صحيحًا بأن^(٣١٥) تنظر النَّفس في ضَمِّ طباع الأشياء بعضها إلى بعض حتَّى يقوم مرادها فيما تريد علمه، وهذا الذكر مبثوث^(٢) في الحيوان. والحيوان قد يتفاضل فيه: فمن الحيوان ما يميِّز ربّه^(٣)، ويذكره وإن غاب عنه، ويهشُّ إليه إذا قدم عليه؛ وأقواها في ذلك الفيل، والكلب، والقرد، والدُّبُّ، ثمَّ السُّنور. ومن الحيوان ما يذكر ذكرًا دون ذلك كالفرس والبعر، ومن الحيوان سائر ما ذكرنا لا يذكر شيئًا من ذلك كالديك وغيره.

واعلم أنَّ العقل، والحسَّ، والظَّنَّ، والتَّخِيلَ؛ قوى من قوى النَّفس:

وأما الفكر فهو حكم النَّفس فيما أدَّت إليها هذه القوى.

/وأما الذكر فهو تمثُّل النَّفس لما أدَّته إليها هذه القوى،/ فتجد النَّفس إذا افتقدت بالنِّسيان شيئًا ممَّا اختزنته تتطلَّبه وتفتشه في مذكوراتها بالفكر كما يفتِّش ربُّ المتاع متاعه إذا أتلَّفه أو اختلط له بين أمتعة شتَّى، فيبحث عنه في وجهٍ وجهٍ ومكانٍ مكانٍ حتَّى يجده فيؤوب^(٤) إليه، أو لا يجده أصلًا. وهكذا النَّفس سواءً سواءً، فسبحان مدبِّر كلِّ ذلك ومخترعه لا إله إلا هو.

وليس في القوى التي^(٥) ذكرنا شيء يوثق به أبدًا على كلِّ حالٍ غير العقل فبه تميِّز مدركات الحواسِّ السَّليمة والمدخولة^(٦) بالمرض وشبهه، كوجود العليل طعم العسل مرًّا كالعلقم، والعقلُ يشهد بالشَّهادة الصَّحيحة الصَّادقة أنه خلُو، وكما ترى الشَّيء في الماء بخلاف شكله الَّذي يشهد العقلُ أنَّه شكله على الحقيقة.

(١) م: شاهده.

(٢) س: مبثوث.

(٣) أي: صاحبه ومالكه.

(٤) م: فيثوب؛ س: فيؤب.

(٥) م: الذي.

(٦) س: والمخدولة.

وَأَمَّا الظُّنُّ فَأَكْذَبُ دَلِيلٌ لِأَنَّهُ يَصُورُ لَكَ الرَّجُلُ الضَّخْمُ الْمَتَسَلِّحُ شُجَاعًا وَلَعْلَهُ غَايَةٌ فِي الْجُبْنِ، وَيَصُورُ لَكَ الْمَتَفَاوْتُ الطَّلْعَةُ بَلِيدًا وَلَعْلَهُ غَايَةٌ فِي الذِّكَاءِ. وَقَدْ نَبَّهَ اللَّهُ - تَعَالَى - عَلَى هَذَا فَقَالَ: ﴿لَا تَهَيَّأْ لَهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦]. فَأَخْبَرَ - عَزَّ وَجَلَّ - أَنَّ الْحَوَاسَّ تَبْعٌ لِلْعَقْلِ، وَأَنَّ ذَا الْعَقْلِ الَّذِي يَغْلِبُ هَوَاهُ عَلَيْهِ لَا يَنْتَفِعُ بِمَا أَدْرَكَتْ (٣١٧) حَوَاسَّهُ، وَقَالَ - تَعَالَى -: ﴿إِنَّكَ بَعْضُ الظَّنِّ إِنَّتُمْ﴾ [الحجرات: ١٢]، وَرُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: «الظُّنُّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ» (١).

وَأَمَّا التَّخْيِيلُ فَقَدْ يُسْمَعُ صَوْتًا حَيْثُ لَا صَوْت، وَيُرى شَخْصًا وَلَا شَخْصًا، وَقَدْ قَالَ - تَعَالَى -: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى﴾ [طه: ٦٦]، فَأَخْبَرَ - تَعَالَى - بِكَذِبِ التَّخْيِيلِ.

وَالْعَقْلُ صَادِقٌ أَبَدًا: قَالَ - تَعَالَى - مُصَدِّقًا لِعَرْتِافٍ مِنْ رَفْضِ شَوَاهِدِ عَقْلِهِ بِالْخَطِإِ: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (١٠) فَأَعَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ فَسُخِّقُوا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ (١١) [الملك: ١٠، ١١]. وَقَالَ - تَعَالَى - ذَائِمًا لِمَنْ أَعْرَضَ عَنْ اسْتِعْمَالِ عَقْلِهِ: ﴿وَكَايْنٍ مِّنْ آيَاتٍ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾ (١٥) [يوسف: ١٠٥]، وَقَالَ - تَعَالَى - /مُبْطِلًا/ لِكُلِّ مَا لَمْ يَقُمْ عَلَيْهِ بَرَهَانٌ: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١]، وَقَالَ - تَعَالَى - ذَائِمًا لِمَنْ تَكَلَّمَ بِغَيْرِ عِلْمٍ، /وَحَامِدًا/ لِمَنْ حَاجَّ بِعِلْمٍ: ﴿هَاتِنْتُمْ هَؤُلَاءِ حُجَجَكُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾ [آل عمران: ٦٦]، وَقَالَ - تَعَالَى - فِي مِثْلِ ذَلِكَ: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾ [يونس: ٣٩]. فَهَذِهِ وَصَايَا الْأَوَّلِ الْوَاحِدِ الَّتِي أَتَانَا بِهَا رَسُولُهُ ﷺ، وَهَذِهِ مَوْجِبَاتُ الْعُقُولِ، فَأَيْنَ الْمَذْهَبُ عَنِ الْخَالِقِ - تَعَالَى -، وَعَنِ الْعَقْلِ الْمُؤَدِّيِّ إِلَى مَعْرِفَتِهِ؛ إِلَّا إِلَى الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ، وَالْجَنُونِ الْمُؤَدِّيِّ إِلَى الضَّلَالِ الْمُبِينِ، نَسْأَلُ الْمُؤْتَمِنَ بِالنُّعْمَةِ أَنْ يَزِيدَنَا مِنَ الْمَعْرِفَةِ الْفَاضِلَةِ، وَأَنْ لَا يَسْلُبِنَا مَا مَنَحَنَا مِنَ الْعَقْلِ وَمَحَبَّةِ اسْتِعْمَالِهِ (٢).

(١) أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ (٥١٤٤)، وَمُسْلِمٌ (٢٥٦٣).

(٢) وَمَحَبَّةِ اسْتِعْمَالِهِ: م: «وَمَحَبَّتِهِ».

وتصديق شهاداته^(١). وإلى العقل نرجع في معرفة صحّة الديانة، وصحّة العمل؛ الموصولين إلى فوز الآخرة والسّلامة الأبديّة، وبه نعرف حقيقة^(٣١٧) العلم، ونخرج^(٢) من ظلمة الجهل، ونُضِلح تدبير المعاش والعالم والجسد^(٣).

ومن النَّاس من يستشهد بالعقل على تصحيح شيء ليس في العقل إلّا إبطاله؛ كمتطلّب في العقل عللاً موجبةً لجزئيات الشّرائع، فإنّه ليس في العقل إلّا وجوب الانتمار للأوّل الخالق فقط في أيّ شيء أمر به، ولو أنّه قُتل أنفسنا فمن دونها بأنواع المثل^(٤)؛ وأمّا علة موجبة لتحرّيم (لحم) الخنزير وإباحة لحم التيس، أو لإيجاب الصّلاة بعد زوال الشّمس والمنع منها حين طلوعها، أو لأن تكون صلاة أربع ركعات وأخرى ثلاثاً، أو صيام /شهر/ رمضان دونّ ذي الحجة، أو الحجّ إلى مكّة في ذي الحجة دون الحجّ إلى غيرها في شهر آخر، وقتل من زنى وهو محصن عفا عنه زوج المزنيّ بها أو أبوها أو لم يعفوا، أو تحرّيم قتل من قتل النّفس المحرّمة إذا عفا عنه الولي. ولا تحرّيم المشقوق البطن أو المخنوق^(٥) وتحليل المذبوح أو المنحور؛ فليس ابتداءً هذا - كلّ - في العقل أصلاً. وهكذا /جميع/ الشّرائع، وهكذا جميع أفعال الخالق - تعالى - فإنّه خلق الحمار خلقاً مهيناً للسّخرة، وخلق الفرس للرّكوب، وحَبَا صورة الإنسان بالعقل، وسلّط الكلب على الطّيبي، وأباح ذبح بعض الحيوان دون بعض للأكل، وخلق بعض الحيوان طياراً وبعضه مائيّاً، وبعضه طعاماً لبعض، وبعضه ناطقاً وبعضه جاهلاً، وبعضه ذا رجلين وبعضه ذا أربع أرجل، وبعضه ذا ستّ أرجل، وبعضه ذا أكثر من ذلك، وبعضه بلا رجل أصلاً، وخلق الأسد شجاعاً جريئاً، والقرد جباناً هلوّعاً، وخلق أشياء حاذة الإبصار، وخلق

(١) م: شهادته.

(٢) م: يعرف... ويخرج.

(٣) م: العالم والجسد والمعاش.

(٤) س: فمن دونها السل.

(٥) س: المخبون.

الْخُلْدُ أَعْمَى^(١)، وخلق ذوات السُّموم المؤذية للحيوان. وهكذا رَتَّبَ الخالق الكريم الأشياء - كلها^(٢) - . ويلزمُ مَنْ فَرَّ عن هذا إلى أَنَّ النَّفْسَ فعلتْ ذلك^(٣) إيجابُ العَجْزِ أو المسامحةُ في العَبَثِ على أصله للباري؛ تعالى عن ذلك. وقد يَبَيَّنُ هذا^(٤) في /كتاب:/ «الفصل» بيانًا كافيًا^(٥).

وإنَّما العقلُ قُوَّةٌ تميِّزُ بها النَّفْسُ جميعَ الموجودات على مراتبها، وتشاهد بها ما هي عليه من صفاتها الحقيقية لها فقط، وتنفي بها عنها ما ليس فيها. فهذه حقيقة حدِّ العقل، ويتلوه في ذلك الحواسُّ سواء سواء، وهذا التَّمييز هو حدُّ إدراك العقل الَّذي لا إدراكَ له غيره. وأما حدُّ منفعة العقل فهي استعمال الطَّاعات والفضائل، وهذا الحدُّ ينطوي فيه اجتناب المعاصي والرَّذائل. والكلامُ في هذا - وغيره ممَّا هو مُتَّصِلٌ به مستوعَبٌ - إن شاء الله تعالى - في كتابنا في أخلاق النَّفْس^(٦).

واعلم أَنَّ الأكثرَ من النَّاسِ جدًّا فالغالب عليهم الحُمْقُ وضعف العقول، والعاقل الفاضل نادرٌ جدًّا وقليلُ البتَّة، وهذا يوجد حِسًّا. وقد ورد النَّصُّ بذلك عن الخالق الأوَّل، وعن خيرته المبتعثِ إلينا ﷺ. قال - تعالى -: ﴿وَلَنْ تُلَاقَ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [الأنعام: ١١٦]، وقال رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «النَّاسُ كَلِيبِلِ مِثَّةٍ لَا تَجِدُ فِيهَا رَاحِلَةً».

وأما ما يظنُّه أهلُ ضعف العقول من أَنَّهُ عقلٌ وليس عقلاً ولا مدخل للعقل فيه فقد غلطوا في ذلك كثيرًا، فإنَّهم يظنون العقل إنَّما هو ما حِيْطَتْ به السَّلَامَةُ في الدُّنْيَا ووُصِّلَ به إلى الوجاهة والمال؛ وهذا إذا كان بِطُرُقٍ

(١) الخُلْدُ والخُلْدُ: الفأرة العمياء. «القاموس» (خلد).

(٢) م: رتب الخلق كله.

(٣) س: ذلك في.

(٤) س: ذلك.

(٥) «الفصل» ٩/١ - ١٤، ومواضع أخرى متفرقة.

(٦) «الأخلاق والسَّير» (الفقرة: ١٤٢).

محمودةٌ ممَّا لا معصيةَ فيه ولا رذيلةٌ^(١) فهو عقلٌ، وأمَّا إذا كَانَ بما أمكن^(٢) من كذبٍ، ومنافقةٍ، وتضييع فرضٍ، وظلم إنسانٍ، ومساعدةٍ على باطلٍ؛ فهو ضدُّ العقل، /لأنَّ العقلَ/ - بعدَ نهي الله - تعالى - الوارد علينا بدمِّ هذه الخلال -؛ يذمُّها^(٣) ذمًّا صحيحًا. فكيفَ يكون^(٤) عقلاً ما يذمُّه العقلُ ويفسده وينهى عنه؟ ولم يوجد العقلُ - قطُّ - إلَّا ذامًا لهذه الرذائل، ولا ورد الأمرُ من الله - عزَّ وجلَّ - قطُّ إلَّا بدمِّها. وكذلك ما ظنَّه آخرون (من) أنَّ /من/ العقل المحمود الَّذي لا ينبغي خلافه التزام أزياء معهودة لا معنى لها فليس هذا - إذا حصَّلت - إلَّا حُمقًا وجهلًا، وليس هذا من العقل في شيء. وبيان ذلك مذكور في كتابنا في «أخلاق النَّفس والسَّيرة الفاضلة»^(٥)، وفي كتابنا في «السَّياسة»^(٦) إن شاء الله - عزَّ وجلَّ -، والله - تعالى - الموفقُ^(٧) لكلِّ فضيلةٍ.

واعلم أنَّه لا يدرك الأشياء على حقائقها إلَّا من جرَّد نفسه عن الأهواء - كلِّها -، ونظر في^(٨) الآراء - كلِّها - نظرًا واحدًا مستويًا لا يميلُ إلى شيءٍ منها، وفتَّش أخلاقَ نفسه بعقله تفتيشًا لا يترك فيها من الهوى والتَّقليد شيئًا البتَّة، ثمَّ سلك بعقله الطَّريق الَّتِي وصفنا في هذا الديوان، واجتنَب ما عداها ممَّا قد رأينا أعلام كلِّ ذلك، فإنَّه من فعل ما قلنا فضمامًا له إدراك الحقائق

(١) س: زيادة.

(٢) الخلال يذمُّها: الحال في س.

(٣) م: يدعو.

(٤) انظر: الفقرة (١٤٠) منه.

(٥) يرجِّح الدكتور إحسان عبَّاس: أن هذا الكتاب شيء مختلف عمَّا سُمِّي: «كتاب الإمامة والسياسة في قسم سير الخلفاء ومراتبها والتَّدبُّب إلى الواجب منها» (الدُّخيرة ١/١٤٣، ونفح الطيب ٣٦٥/١ باسم: كتاب الإمامة والخلافة...)، وإنما هذا المذكور هنا ربما كان ما ذكره ابن عبَّاد الرندي في «الرسائل الصُّغرى» ٥١، ونقل منه شيئًا في بعض أحوال النفس الإنسانية، وقد نص هنالك على أن النفس قد تقدَّم على الأعمال الشاقة من غير تصور غرض، ولا تحصيل عوض.

(٦) م: وبالله تعالى التوفيق.

(٧) م: من.

على وجوهها في كل مطلوب^(١)، وقد نبّه الله - عزّ وجلّ - على ذلك في عهوده إلينا فقال: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى﴾ [النجم: ٢٣]، وقال - تعالى -: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [النجم: ٢٨]، وقال - تعالى -: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴿٨٨﴾﴾ [الزمر: ١٨].

واعلم أنّ الناس إلّا من عصم الله - تعالى -، وقليل ما هم، يقبّحون فعل من حَكَمَ بالهوى، ويضلّلون من قلّد، ويبطلون التقليد، وهم لا ينطقون بكلمة بعد هذا إلّا وهي راجعة إلى أحد هذين الوجهين الخبيشين اللذين قد شهدوا بقبحهما وخطيئتهما؛ فتأمل هذا تجده كثيرًا، وكفى بذهم الله - تعالى - هؤلاء إذ يقول: ﴿لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿٢﴾﴾ كَبُرَ

(١) [ادعوى (ضمان إدراك الحقائق) لمن تقدّم وصفه غير مسلمة، بل لا بدّ من تعليق ذلك بعون الله تعالى وتوفيقه وهدايته الكونية القدريّة، فليس كلّ طالب حقّ يوفقه الله إليه، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوِيمٍ﴾ [إبراهيم: ٤]، وقال سبحانه: ﴿يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ اللَّهُ لِنُورٍ مِنْ نُورِهِ﴾ [النور: ٣٥]، ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾ [النور: ٤٠]، وقال ابن مسعود رضي الله عنه: وكم من مريد للخير لن يُصيّبه. أخرجه الدارمي (٢١٠)، وقال الألباني في «إصلاح المساجد» ١١: إسناده صحيح.

وكما قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في «منهاج السنة النبوية» ١١١/٥: فالمجتهد المستدلّ - من إمام وحاكم وعالم، وناظر ومناظر، ومفتّ، وغير ذلك -: إذا اجتهد واستدلّ، فاتقى الله ما استطاع؛ كان هذا هو الذي كلّفه الله إياه، وهو مطيع لله مستحقّ للثواب إذا اتّقاء ما استطاع، ولا يعاقبه الله البتّة، خلافاً للجهمية المجبرة، وهو «مُصَيَّبٌ» بمعنى: أنه مطيع لله، لكن قد يعلم الحقّ في نفس الأمر، وقد لا يعلمه؛ خلافاً للقدريّة والمعتزلة في قولهم: «كلّ من استفرغ وسعته؛ علِمَ الحقّ!»؛ فإنّ هذا باطل، بل كلّ مَنْ استفرغ وسعته استحقّ الثواب.

قلت: وعلى هذا فأبو محمّد ابن حزم؛ يستحقّ الثواب - إن شاء الله - على ما كان منه من التجرّد للحقّ، وتعظيم الكتاب والسنة ونصرتهم، والحرص على الخير؛ وإن لم يُصب في مسائل من الأصول الكبار، رحمه الله تعالى، ورفع درجته في العلّيين، بفضلته وإحسانه. آمين!].

مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿٣٠﴾ [الصَّف: ٢، ٣]؛ نعوذ بالله من مقتته. إلا أننا نقول: إنَّ من أحسنَ في وجهٍ وأساءَ في آخرٍ أفضلُ ممَّن أساءَ في كلِّ وجهٍ؛ فهؤلاءُ محقوتون لفعالهم خلاف قولهم، فلو أنَّهم مع إساءتهم في فعلهم يذمُّون الحقائق لتضاعف مقتهم لتضاعف إساءتهم، نعوذ بالله من الخذلان.

وإذ قد أتينا في هذا الغرض بجمل كافية - على أنَّ الكلام في ذلك يطول جدًّا ويتسع - فلنقطع، على مذهبنا في هذا الديوان في الاختصار^(١)؛ إن شاء الله - عزَّ وجلَّ -، ولناخذ بحول خالقنا - تعالى - في كيفية المناظرة، ووجوهها المحمودة والمذمومة، ومراتبها فهي متعلِّقة بما تقدَّم؛ إن شاء الله - تعالى -.

[١٧] باب أقسام السُّؤال عما تريدُ معرفة حقيقته^(٢) ممَّا يُرتقى^(٣) إليه بالدلائل الرَّاجعة إلى الأوائل التي قدَّمنا:

اعلم أنَّه لا يوصل إلى معرفة حقيقة بالاستدلال إلا بالبحث، والبحث يكون عن فكر الواحد، ويكون عن تذكُّر من اثنين، فإمَّا من معلَّم إلى متعلَّم، وإمَّا من متناظرين مختلفين متباحثين^(٤)؛ وهذا الوجه هو آخر ما نتوصَّل به إلى بيان الحقائق لكثرة التَّقْصِي فيه وأنَّه لا يبقى بعد توفيته حقُّه بقيَّة أصلاً. فنقول وبالله - تعالى - التَّوفيق، وبه نتأيَّد^(٥):

اعلم أنَّه لا بدَّ /في/ أوَّل السُّؤال عن كلِّ مسؤولٍ عنه ممَّا يترقَّى إليه^(٣١) بالدلائل الرَّاجعة إلى الأوائل التي قدَّمنا من سوالاتٍ أربعة، ولكلِّ واحد منها نوع من الجواب:

فأولُّها السُّؤال ب: «هل»، فنقول: هل هذا الشَّيء موجود أم لا؟ وهل

(١) زاد في س: «والبيان». وفوقها علامة خطأ.

(٢) م: عما تريد حقيقة.

(٣) م: يترقى.

(٤) م: باحثين.

(٥) م: وبالله تعالى تأييد ونستعين.

أمر كذا حقٌّ أم لا؟ فلا بدّ للمسؤول - حينئذٍ - من جوابٍ^(١) ضرورةً بلا أو نعم؛ فإن قال: لا، أو قال: لا أدري؛ سقط السؤال عنه، على كلِّ حال، لأنَّ الشَّيءَ المسؤول عنه لا يخلو من أن يكون ممَّا يُدرك بأوَّل العقل^(٢)، وبالحواسِّ، أو ممَّا يدرك بالتَّوالي من المقدمات التي وصفنا. فإن كان ممَّا يدرك بالحواسِّ، أو /أوَّل/ العقل؛ فالكلام مع منكر ذلك عناء، وكذلك (مع) من شكَّ فيه. وإن كان ممَّا يدرك بالتَّوالي؛ فالسؤال عنه - أيضًا - ساقط، لا لآثمه مغلوب، ولكن لم يثبت شيئاً فيتمادى معه في البحث عنه، ولأنَّه قد صدق عن نفسه إذ قال: لا أدري. ولا سبيل إلى أن يقال لأحدٍ فيما ليس مدرَكًا بأوَّل العقل والحواسِّ، لِمَ لَمْ تدرك هذا؟ لكن حتَّى يثبت عنده بالدلائل ثمَّ حينئذٍ يلزمه الإقرارُ بموجِبها، فعلى من أراد إلزامه الإقرار بأمْرِ ما أن يبيِّنه^(٣) له، ويثبته^(٤) لديه، إذ^(٥) الواجب أن لا يصدِّق أحدٌ بشيءٍ لم يقم عليه دليل، وأن يصدِّق به إذا قام عليه الدليل.

وأما إبطال المرء بالبراهين ما أثبتته مثبتٌ بلا برهانٍ فهو تبرُّع منه وقوَّة، وذلك غير لازم له، إذ المثبتُ للشَّيء بلا برهانٍ مدَّع والدعوى ساقطة إذا لم يؤيِّدها دليلٌ. والأصل في البينة أنَّ المرء وُلِدَ وهو لا يعلم شيئاً ثمَّ سمع الأقوال، وكلُّ أحدٍ يحسن عنده رأيه فلا سبيلَ إلى إلزامه الإقرار بشيءٍ منها أصلاً إلَّا بأنَّ يوجب برهانَ صِحَّةِ شيءٍ منها فيلزمه - حينئذٍ - وإلَّا فليسَ بعضها أولى بالتَّصديق من بعض، ولا سبيلَ إلى أن تكون^(٦) - كلها - حقًّا فتصدِّق^(٦) بجمعها. ونفيها كلها أو الشكُّ فيها ممكن حتَّى يقوم البرهان على صِحَّة الصَّحيح منها.

فإن أجاب بنعم، وصحَّح ما سئل عنه؛ (سُئِلَ) - حينئذٍ - بالمرتبة الثانية،

(١) م: الجواب.

(٢) بأوَّل العقل: بالعقل في س.

(٣) أن يبيِّنه: تبيِّنه في س.

(٤) س: وتثبته (دون إعجام).

(٥) س: فإذ.

(٦) م: فيصدق.

وهي السُّؤال بـ: «ما هو»، وهو تالٍ للسُّؤال بـ: «هل»، فيقال له - إذا حَقَّقَه ^(١) - : فما هو؟ أي أخبرنا بجوهره، أو حدّه، أو رسمه، أو ما يمكن أن نخبرنا به (عنه) من صفات ذاته الملازمة له، /أو بما يخبر به عنه ممّا قام به البرهانُ إن كان لا يدخل تحت حدّ، وهذا للباري وحدّه - تعالى - /.

فإذا أخبر بما أخبر به من ذلك سُئِلَ بالمرتبة الثالثة، وهو السُّؤال بـ: «كيف»، أي هذا الذي حَقَّقْتَ كيف حاله، وكيف هيئته، وكيف وجود ما أثبت له فيه، /وهذا لا يدخل فيه الباري - تعالى -، ولا في المرتبة الرابعة أصلاً /.

فإذا أخبر بما أخبر به من ذلك سُئِلَ بالمرتبة الرابعة، وهي: «لِمَ»، فيقال له: لِمَ كَانَ ما أثبت كما وصفت، وما برهانك على صحّة ما ادّعت ممّا ذكرت؟ ولا سؤال عليه فيما لم يذكر أخلاً أو /لم/ يخلّ إلا بأن يُدعى عليه تناقض أو نقص ^(٢). فعلى من أثبت عليه ذلك أن يقيم البرهان على ما نسب إليه من صحّة تناقضه أو نقصه ^(٣). وفي هذه المرتبة الرابعة يقع الاعتراض وطلب الدلائل وإزافتها ^(٤)؛ ومثال ذلك أن تقول: هل يوجد كسوف قمري أم لا؟ فيقول المجيب: نعم هو موجود. فلو قال: لا؛ قيل ^(٥) (٣٢٣) له: فهذا السّواد ^(٥) الذي يعرض فيه ^(٦) ليلة النّصف من الشّهر ما هو؟ فإن /أنكره/؛ أنكر العيان وصار في نصاب من لا يُكلّم، وإن أقرّ به قيل له: هو الذي نريد بقولنا: «كسوف»، فإذا حَقَّقْتَ المعنى لم ننازعك في الاسم، وسألناك بعبارة ترضاها، وهي أن نقول لك: هل يوجد سواد في القمر ليلة النّصف من الشّهر أم لا؟ فإذا حَقَّقَ قيل له: وما هو؟ فنقول

(١) م: إذ حَقَّقْتَه.

(٢) س: يدعي... تناقضاً أو نقضاً.

(٣) س: مناقضة أو نقض.

(٤) س: وإنافها.

(٥) م: السّؤال.

(٦) س: في.

له^(١): هو ذهاب الثور عن القمر لدخول الأرض بينه وبين الشمس /والقمر/ التي منها يقبل الثور. فيقول السائل: كيف تدخل الأرض بين الشمس والقمر؟ فيقول المجيب: بأن تكون الشمس في درجة مقابلة للدرجة التي فيها القمر مع تقاطع فلكيهما. فيقول السائل: لِمَ كَانَ ذلك؟ فيصف^(٢) له المجيب - حينئذٍ - هيئة الفلك وانتقال الشمس وقطعها، ومدة قطعها، وانتقال القمر ومدة قطعه، وما يتم به هذا^(٣) المعنى، وهكذا القول في كل مسؤول عنه من كل علم.

واعلم أنه لا يجوز أن يقدم مؤخر من هذه المراتب الأربع^(٤) على ما ربّنا قبله لأنه كلام على غير معهود.

واعلم أن المسؤول بـ «ما»، وبـ: «كيف»، وبـ: «لم»؛ مخير في الجواب يجيب بما أمكنه ممّا لا يخرج به عن مقتضى سؤال السائل، إلا (أن) اللازم في السؤال /بـ: «ما»/ أن يخبر السائل بحدّ الشيء المسؤول عنه أو رسمه، وإذا سُئل بـ: «كيف هو»؛ أن يجيب بأحوال الشيء العامة له ولغيره، أو الخاصة /له/ الشائعة في نوعه، أو ما يخصّه به من غيره إن كان المسؤول عنه شخصًا. وإن سُئل بـ: «لم»: أن يجيب بالعلّة الموجبة لكون ما أخبر بكونه، ويرسم العلّة برسمها الذي لا يشاركها فيه غيرها.

وينبغي أن تكون العلّة لازمة لما يستدلّ بها عليه؛ كالقتل فإنّه علّة الموت القتلي إذ لا يجوز أن يكون قتلٌ ولا يكون موتٌ، والموت القتلي معلول للقتل، ولكن ليس كل موت معلولاً للقتل، إذ قد يكون موت بلا قتل، وكذلك - أيضًا - ليس الموت علّة للقتل. والحد مأخوذ من صفة الشيء التي هي صفة عنصره، ومأخوذ^(٥) من تمامه - أيضًا -، كقولك - إذا

(١) س: فيقول.

(٢) س: فيقول.

(٣) س: من هذا.

(٤) م: الأربعة.

(٥) م: ومأخوذة.

سُئِلْتُ عَنْ حَدِّ الطَّبِّ أَنْ تَقُولَ -: صِنَاعَةٌ. فَهَذَا عِنَصِرُ الطَّبِّ، ثُمَّ تَقُولَ: مَبْرُئَةٌ لِأَبْدَانِ النَّاسِ. وَبِهَذَا يَتِمُّ الطَّبُّ وَيَكُونُ طِبًّا. وَإِذَا سُئِلْتُ عَنِ الْمَرَضِ أَنْ تَقُولَ: ضَعْفٌ يَكُونُ فِي الْجِسْمِ بِتَعَادِي أَخْلَاطِهِ وَخُرُوجِهَا عَنْ^(١) الْإِعْتِدَالِ. فَالضَّعْفُ عِنَصِرُ الْمَرَضِ، وَتَعَادِي الْأَخْلَاطِ تَمَامُهُ؛ وَبِهِ يَسْمَى^(٢) مَرَضًا. وَكَذَلِكَ قَوْلُكَ فِي حَدِّ الْمَتَنَفِّسِ: إِنَّهُ حَيَوَانٌ يَجْذِبُ الْهَوَاءَ بِأَلَّةٍ طَبِيعِيَّةٍ وَيُخْرِجُهُ بِهَا.

وَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْحَدُّ وَالرَّسْمُ فِي كُلِّ مَا ذَكَرْنَا، وَفِي كُلِّ مَا تَسْأَلُ^(٣) عَنْهُ، فَتَجِيبُ بِمَا يَدُورُ^(٤) عَلَى مَحْدُودِهِ وَمَرْسُومِهِ؛ كَقَوْلِكَ: كُلُّ خَطٍّ إِمَّا مُسْتَقِيمٌ وَإِمَّا مَعُوجٌ، وَكُلُّ مَا هُوَ إِمَّا مُسْتَقِيمٌ وَإِمَّا مَعُوجٌ خَطٌّ، وَكُلُّ جِسْمٍ طَوِيلٌ عَرِيضٌ عَمِيقٌ، وَكُلُّ طَوِيلٍ عَرِيضٌ عَمِيقٌ جِسْمٌ. فَهَذَا وَاجِبٌ^(٥) لِكُلِّ مَا وَصَفَ بِهِ^(٦) فِي كُلِّ زَمَانٍ، وَكُلِّ مَكَانٍ، وَعَلَى كُلِّ حَالٍ. فَإِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَحَقِّقَ فَلَیْكَ ذَلِكَ بِلَفْظِ الْإِیْجَابِ وَمَعْنَاهُ، فَإِنَّكَ إِذَا قُلْتَ: حَارٌّ، أَوْ قُلْتَ: بَارِدٌ؛ فَقَدْ أَثْبَتَ مَعْنَى وَاجِبًا، وَإِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَنْفِي فَلَیْكَ ذَلِكَ بِلَفْظِ النَّفْيِ وَمَعْنَاهُ، فَإِنَّكَ إِذَا قُلْتَ: لَا حَارٌّ، فَلَمْ تَثْبِتْ مَعْنَى أَصْلًا بِوَجْهِهِ مِنَ الْوُجُوهِ، وَكَذَلِكَ إِذَا قُلْتَ: لَا جِسْمٌ لَا عَرَضٌ؛ وَقَدْ يَكُونُ غَيْرَ الْحَارِّ بَارِدًا، وَقَدْ يَكُونُ مَعْتَدَلًا، وَقَدْ يَكُونُ طَبِيعَةً عَلَوِيَّةً لَا يَدْخُلُ فِيهَا شَيْءٌ مِنْ هَذِهِ الصِّفَاتِ. وَإِذَا^(٧) أَرَدْتَ أَنْ تُقَسِّمَ فَيَنْبَغِي لَكَ التَّحْفِظُ مِنْ مِثْلِ هَذَا بِأَنْ لَا^(٨) تَدْعَ قِسْمًا إِلَّا حَقَّقْتَهُ، إِمَّا بِحَرْفِ النَّفْيِ فَتُكْفَى الْمُؤَوَّنَةُ، أَوْ بِتَفْتِيشِ الْأَقْسَامِ - كُلِّهَا - قِسْمًا قِسْمًا وَالنَّظَرُ هَلْ فِيهَا فَاسِدٌ أَوْ زَائِدٌ^(٨) أَوْ نَفْيٍ مُحْتَمَلٍ، وَمِنْ مَا

-
- (١) م: من.
 - (٢) م: ويسمى.
 - (٣) س: يسأل.
 - (٤) س: بما يدل.
 - (٥) م: لازم.
 - (٦) س: وصفته.
 - (٧) م: وإن.
 - (٨) س: فاسدًا أو زائدًا.

ذكرنا في شروط وضع حرف النفي في مواضعه^(١). وتَهَمَّن بالأسماء والمسميات، والكلية^(٢) والجزئية، وبالموصوف والصفة، والكيفية والكمية^(٣)، والزمان وسائر الشروط، فإنك إن نظرت نظرًا صحيحًا لم تخف عنك الحقائق، ولا جازت^(٤) عليك المخارق، وملاك ذلك عون الله - عز وجل - إياك وتوفيقه لك. وكمال العلم ليس إلا ماثوثًا في العالم لا مجتمعًا لأحد، وذلك تدبير خالق العلوم والمعلومات، لا إله إلا هو^(٥).

[١٨] باب الكلام في رتب^(٦) الجدل وكيفية المناظرة المؤدَّين إلى معرفة الحقائق:

من حكم الجدل أن لا يكون إلا بين اثنين^(٧) طالبني حقيقة ومريدني بيان، إمَّا أن يكون أحدهما على يقين من أمره ببرهان قاطع لا بإيهام نفسه ولا بأمر أقنعه به، ويكون الآخر متوهمًا أنه على حق متمنيًا^(٨) لنفسه ما لم يحصل له، وكالغامر^(٩) في الظلمة خادعًا لنفسه مغالطًا لعقله، أو مغرورًا كالحالم لا يدري أنه نائم حتَّى ينتبه. فهذا الذي ذكرنا أنه على يقين من أمره ببرهان قاطع يريد أن يوصل إلى مناظره من الحقيقة مثل ما عنده منها، ويحاول أن يحلَّ شكَّ هذا الغالط المخالف له أو المغالط ويفضح سرَّه في المغالطة ويدفع سرَّه.

أو يكون أحدهما موقتًا كما قدَّمنا، والثاني لم يقف على بيان الحقيقة؛

(١) س: موضعه.

(٢) م: والكلي.

(٣) م: والكمية والكيفية.

(٤) س: تجاوزت.

(٥) س: وكمال العلم ليس إلا لخالق العلم والمعلوم، لا إله إلا هو.

(٦) س: رتبة.

(٧) س: يكون الاثنين.

(٨) س: ميثًا.

(٩) كذا في (م) بالغين المعجمة، وفي (س) بالمهمله، وجعلها (ع): (كالغامر).

فهو يطلب الحقيقة والوقوف عليها. فإذا اتَّفَق أن يكون المتناظران هكذا فتلك مناظرة فاضلة حميدة العاقبة، يوشك أن تنجلي عن خير مضمون، وأجر موفور، وهي التي أمر الله - عزَّ وجلَّ - بها إذ يقول: ﴿وَحَدِّثْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]، وإذ يقول - تعالى -: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ [النحل: ١٢٥]، وإذ يقول - تعالى -: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١، النمل: ٦٤]. ولم يَدْمَ - قطُ - هذه المناظرة إلا سخيْف، جاهلٌ، مذمومُ الطَّبع، مفسدٌ على النَّاس، قد جعل هذا النَّفَار ستارةً دون جهله فلم يقنع بأن حَرَمَ نفسه الخير حتَّى سعى في أن يَحْرِمَهُ سواه.

وأما إذا كان المتناظران معًا غالطين، أو مغالطين، أو كان أحدهما جاهلاً طالبًا، والثاني غالطًا أو مغالطًا؛ فتلك مناظرة يكثر فيها الشُّغب، ويعظم النَّصَب، ويكثر الصَّخَب، ويشتدُّ الغضب، ويوشك أن تشتدَّ^(١) مضرتُّها، وأما المنفعة فلا منفعة؛ وربَّما كان الجاهلُ فيها مسارعًا إلى قبول ما قَرَعَ سمعه دونَ برهانٍ صحيح فيهلك باعتماد الباطل وقبوله. وأما إن كان عالمًا موقنًا فالمضمون له انتقاضُ البُنية بالأسف والغیظ إلا أنه محمودٌ في نصرة الحقِّ، مأجورٌ بذلك، ولعلَّه أن ينفع سامعًا منه.

وملاك ذلك أن لا ينطقَ بينهما ثالثٌ بكلمةٍ إلا أن يرى حَيْفًا ظاهرًا فيشهد به، وألا يقطع أحدهما كلام صاحبه حتَّى يتمَّه، وأن لا يطول المتكلِّم^(٢) منهما بما لا فائدة فيه، وأن يفضيا^(٣) إلى الاختصار الذي لا يقصر عن البيان الموعب. فإن أخطأ أحدهما ثم أراد الإقالة فذلك له، وواجب على الآخر أن يُقيله لأنَّ المرءَ ليسَ قوله جزءًا منه، لكنَّه واجبٌ عليه ترك الخطأ إذا عرف أنه خطأ، فالمانع من الإقالة ظالم مشعَّب جاهل. وكذلك إن رأى حجَّته فاسدة فأراد^(٤) تركها وأخذ غيرها فذلك له، وهو (٣٢٧)

(١) م: تعظم.

(٢) س: الكلام.

(٣) م: يقصد.

(٤) م: فإذا.

محسن في ذلك، وليس ذلك^(١) انقطاعاً في القول المناظر عنه؛ والمانع من ذلك جاهل ضيق الباع في العلم متغفل^(٢) لخصمه، وذلك قبيح جداً. فإن تنازعا الكلام، أو تنازعا التّكليم، مثل أن يقول كل واحد منهما: أنا أسأل. أو يقول كل واحد منهما للآخر: /كن/ أنت السائل! فهذا عجز من كليهما وقلة ثقة، إمّا بالقوة على نصر القول الذي يريد بيانه، وإمّا بصحة القول نفسه^(٣)؛ فإن كان من قلة ثقة بقوة نصره فليُتسَّع في العلم^(٤)، ولا يتعرض للمناظرة حتّى يقوى، وهو كالجبان لا /يجب أن/ يحضر القتال فيوهن طائفته؛ وإن^(٥) كان من قلة ثقة بصحة القول فهذا ملوم جداً في الإقامة على قول لا يثق بصحته، وواجب عليهما بالجملة^(٦) الاتفاق على أمر يفتتحان به الكلام.

وأما نحن فطريقتنا في ذلك تخير الخصم أن يكون سائلاً أو مسؤولاً، فأيهما تخير أجبناء إليه، فإن ردّ الخيار إلينا اخترنا أن يكون هو السائل، لأنّ هذا العمل هو أكثر قصد الضّعفاء وعمدة مرغوبهم، وهم يضعفون إذا سئلوا، فنختار حسم أعدائهم، وتوفيتهم أقصى مطالبهم التي يظنون أنّهم فيها أقوى ليكون ذلك أبلغ^(٧) في قطع معالقيهم. ثمّ (إنّه) إنّ بدا له في ذلك واختار أن نسأله أجبناء إلى ذلك - (أيضاً) -، إلّا أنّنا لا نقضي بذلك على غيرنا لأنّه ليس واجباً، فمن تخير أن يكون سائلاً وأذن له خصمه في ذلك فله أن يسأل وليس له أن يتحكّم فيترك ذلك وينتقل إلى أن يكون مسؤولاً؛ فإن فعل فهذا عجز أو خرق في^(٨) حكم المناظرة، ونحن نختار للفاضل أن لا يضايق في

(١) س: في ذلك.

(٢) م: متغفل.

(٣) س: بنفسه.

(٤) م: التعلم.

(٥) س: فإن.

(٦) م: بالجملة عليهما.

(٧) س: أقوى.

(٨) م: هذا في.

ذلك رغبة منّا في إظهار الحقّ، وقلة سرورٍ بالغلبة /الظاهرة/. وهكذا نحبّ لكلّ من اتّبع طريقتنا.

ومن أذن لخصمه في أن يكون السائل فواجبٌ عليه في حكم المناظرة أن يجيبَ، فإن لم يفعل فعن ظلم أو عجز^(١)، إلّا أن يكون هناك أمرٌ مخوفٌ يمنع من البوح بالجواب فلسنا نتكلّم مع المخاوف، وإنّما المناظرة مع الأمن، إلّا من بذل نفسه لله - تعالى -، وعرف ما يطلب وما يبذل في ذلك فله الفوز إن أراد نصرَ الإسلام أو الحقّ فيما اختلف فيه المسلمون فقط: ولا نرى أن يبذل المسلم العاقل نفسه^(٢) - التي لا شيء موجودٌ في وقته من الخلق أعزّ عليه منها ولا أوجب حُرمةً - إلّا فيما فيه فوزها الأبدى فقط، فالعاقل لا يرى لنفسه ثمناً إلّا الجنة^(٣).

ومن سأل فأجابهُ خضمهُ فسكتَ عن المعارضة /فإنّما أن يكون صدقَ الجوابَ، وإنّما أن يكون عجزَ عن المعارضة،/ وهذا مكان قد انقطعت فيه المناظرة التي ابتدأها إلّا أن يستأنفاً أخرى، اللهم إلّا من خوفٍ كما قدّمنا، إلّا أن يكون المجيب يأتي بما لا يعقل أو بقحّة ومباهة أو بما هو من غير ما سئل عنه، جهلاً أو مكابرةً، فمن هذه صفته فسكوثُ الخضم عن معارضته واجبٌ^(٤)، إلّا بإخباره بأنّ الذي أتى به ليس ممّا /هُما/ فيه ويبين الدليل على ذلك فقط، إلّا ما كان من ذلك لا يحتاج إلى دليلٍ لوضوحه^(٥) واستواء السامعين في علمه.

والفُلج^(٥) في المناظرة هو ظهور البرهان الحقيقي فقط، وليس انقطاع الخصم فلجاً، فقد ينقطع جهلاً أو خوفاً أو لشغلٍ بالِ طَرَقَه، وكلُّ ذلك ليس قطعاً للحقّ إن كان بيده.

(١) س: جهل.

(٢) س: ولا أرى أن ينزل المسلم العاقل عن نفسه.

(٣) (العاقل لا يرى لنفسه ثمناً إلّا الجنة): هذه الكلمة العظيمة كرّرها ابن حزم - أيضاً - في «الأخلاق والسير» (٩). وتكلّم عن بذل النفس - أيضاً - (٦، ٧).

(٤) س: جواب.

(٥) الفُلج: الطَفَرُ والفَرزُ.

وليست شهادة الحاضرين بالغلبة لأحدهما شيئاً إذ قد يكونون موافقين في رأيهم لرأي الذي شهدوا له فسبيلهم وسبيله واحدة، والإنصاف في الناس قليل. وقد يكونون غير محضّلين لما^(١) يقولون، ولا فهماء ما^(٢) يسمعون، وهذا كثير جداً. وأمّا من انقطع عن معارضة خصمه عجزاً عن الجواب لا لخوفٍ مانع فهو المغلوب لا قوله، وإن كان ذلك عن حقيقة برهان فهو مغلوبٌ وقوله معاً، ولا يضرُّ ما صحَّ بالبرهان عجزُ معتقده عن نصره، ولا يقوى ما لم يصحَّ ببرهانٍ لتمويهٍ مِنْ مُموّه^(٣) في نصره بالسفسطة. والبرهان لا يتعارض أبداً؛ فما صحَّ ببرهانٍ فلا يبطله برهان آخر أبداً إلا أن يكون ممّا يستحيل، كبرهانٍ صحَّ بحياة زيد أمس، ثمَّ صحَّ آخر بموته اليوم. وهكذا كلُّ ما يمكن تنقله، ولا ينتقل شيء ممّا ذكرنا ممّا صحَّ ببرهانٍ إلا برهان آخر، وإلا فحكم البرهان الأول باق. ولا ينتقل الشيء عن الإمكان إلى الوجوب إلا ببرهانٍ، ولا ينتقل بعد الوجوب إلى الإمكان إلا ببرهانٍ، والمعادنة والمكابرة عارٌّ، وإثمٌ، وسُخفٌ.

واعلم أنَّ السائل إذا قال لخصمه: ما قولك في كذا؟ فالجواب مفوّض إلى المسؤول يجيب بما شاء. وأمّا إذا قال له: أمرٌ كذا أحقُّ هو؟ فلا بدّ من أن يجيبَ (إمّا) بِ: «نعم»، أو بِ: «لا» - /على ما قدّمنا/ -، كسائل سألَ (فقال): ما تقولُ في الأرض أَكْرِيَّةٌ أم لا؟ فلا بدّ له من: نعم، أو لا^(٤). أو لو قال له: ما تقولُ في لحوم الحُمُرِ الأهليّة^(٥) أحلالٌ أم لا؟ فكذاك - أيضاً -، أو قال له: هل الخلاء موجودٌ أم لا؟ فلا بدّ

(١) س: ما.

(٢) س: بما.

(٣) م: يتمويه من موّه.

(٤) يظهر أن كروية الأرض من المسائل التي شغلت بال الإمام ابن حزم - رحمه الله -، وقد بسط القول فيها في «الفصل» ٩٧/٢ - ١٠٥، وبَيَّن أن أحدًا من أئمة المسلمين المستحقين لاسم الإمامة بالعلم - رضي الله عنهم - لم ينكروا تكوير الأرض، ولا يحفظ لأحدٍ منهم في دفعه كلمة، بل البراهين من القرآن والسنة قد جاءت بتكويرها.

(٥) لحوم الحمر الأهلية: في س: الخمر.

من: نعم، أو لا. وكذلك إذا سأل السائل بتقسيم فقال: ما قولك في كذا (وكذا: أكذا) أو كذا؛ مثل قوله: ما تقول في الورد أبارد أم حارٌّ أم (٣٣٠) معتدل؟ أو ما تقول في كسب الحجام أمستحبٌ أم حرامٌ أم مكروه؟ فإن كانت الأقسام مستوفاة فلا بدُّ للمسؤول من التزام أحد تلك الأقسام، فإن لم يفعل فهو منقطع بالحقيقة، وإن كانت غير مستوفاة فالسائل جاهل أو معاند، فإن ظهر انقطاع الخصم فالمتقدمون يقولون: ليس على السائل بيان الحقيقة. وأمَّا نحن فنقول: إنَّ ذلك عليه، ومن أبطل حكمًا ما فعله أن يبين قوله، فإمَّا أن يدخل في مثل ما أبطل، وإمَّا أن يجلي الحيرة. وبيان الحقائق فرض، وقد أخذ الله - تعالى - ميثاق العلماء أن يبينوا ما علموا ولا يكتُمونه^(١).

وإذا استوفى الخصم الأقسام، وزاد فيها قسمًا فاسدًا؛ فليس للآخر أن يدع ما هما فيه ويأخذ في الاحتجاج في بيان القسم الزائد الذي زاد لكن يقول له: زدت قسمًا فاسدًا وهو كذا، وإنما ذكرته لك لثلاث تجوزة^(٢) علي فيكون سكوتي عنه عند من لا ينصف مثل إقراري به، ولكني /لا/ أستضّر بذلك، وألتزم /من/ الأقسام التي ذكرت قسمًا كذا، وهو الصحيح.

واعلم أنَّ من ترك ما هو فيه مع خصمه من المناظرة وخرج إلى مسألة أخرى فجاهل مشعّب منقطع^(٣)، كمثّل ما شاهدنا كثيرًا ممّن ترك ما هما بسبيله وجعل يتعقّب^(٤) لحن خصمه^(٥) في كلامه، ولسنا نقول هذا نضرًا للحن ولكن نصرًا للحق، وتركًا للاشتغال بغير ما شرعًا فيه، وليس على الخصم^(٦) أكثر من أن يعبر عن مراده بما يفهم به خصمه، ولا مزيد بأيّ (٣٣١)

(١) قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَأَشْرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبُذِلَ قَبَسٌ مِمَّا بَشَرُوا﴾ [آل عمران: ١٨٧].

(٢) س: تحور.

(٣) س: مقنع.

(٤) س: يتبع؛ م: يترك... ويجعل.

(٥) س: صاحبه.

(٦) س: للخصم.

لفظ كَانَ وبأي لغة كَانَ، إلّا أننا نختار الاختصار الجامع لكثير المعاني في^(١) قليل الألفاظ وسببها وفصيحتها لمن قدر على ذلك، وإلا فلا لوم عليه إلّا في مكان واحد، وهو أن يسأله السائل والمسؤول يدري أن السائل يقول بقول يؤول به إلى التزام قول الخصم أو إلى التناقض، فجوابه هاهنا بأن يقول له: (ما تقول) أنت في كذا وكذا؟ أي: فإنني أقول بقولك^(٢)، فإن قال له الذي عورض بهذا: لست أقول ما تظن، ولا أقول شيئاً ولا أنصر هاهنا^(٣) جواباً، وإنما أنا طالب برهان ولا عليك من خطائي إن أخطأت أنا، فانصر قولك أو أقرّ بالخطي^(٤). فواجب - حينئذ - أن لا يعارضه بسؤال أصلاً، لكن ببرهان يبين به صحة قوله فقط.

وقد يكون الخصم يسامح خصمه في أن يريه الإقرار بفساد قوله ثم يقول له: فدع قولي وهات قولك وبيّن^(٥) وجه الصواب! وهذا الفعل خطأ إلّا من^(٦) وجهين:

أحدهما: أن يكون صادقاً في إقراره ببطلان قوله ورجوعه عنه وطلبه معرفة الحق، فهذا فضل عظيم، وفاعله محمود جداً.

والثاني: أن يكون قد علم أن خصمه يأتي بمثل ذلك فيريد (أن) يلزمه مثل ما ألزمه هو ليكشف عن^(٧) نفسه شغبه؛ وهذا إنصاف.

ومثال ذلك أن يقول أحد الخصمين: الجدال مكروه، فيقول الآخر: فإذا هو مكروه فبأي شيء يوصل عندك إلى معرفة الحق ممّا

(١) س: من.

(٢) م: أي قولي كقولك.

(٣) س: ولا أبصرها معاً.

(٤) في (م) في هذا الموضع والمواضع التالية: (خطاء)، وهكذا أثبتها (ع)، وفي (س) بإسقاط الهمزة على الأفراد، و(خطاء) و(خطائي) جمع.

(٥) م: فبين.

(٦) م: في.

(٧) س: من.

اِخْتَلَفَ فِيهِ مَنْ هُوَ عِنْدَكَ رَضَى مِنْ أَهْلِ مِلَّتِكَ؟ هَاتِ مَا عِنْدَكَ وَدَعِ الْجِدَالَ الْآنَ جَانِبًا. وَهَذَا يَرْجِعُ إِلَى مَا قُلْنَاهُ قَبْلُ مِنْ وَجُودِ^(١) أَقْسَامٍ تَبْطُلُ كُلُّهَا إِلَّا وَاحِدًا، فَيَصِحُّ ذَلِكَ الْوَاحِدُ، فَإِنَّ الْخَصْمَ - حِينَئِذٍ - لَا بَدَّ لَهُ مِنْ أَنْ يَذْكَرَ التَّقْلِيدَ، أَوِ الْإِلْهَامَ^(٢)، أَوْ تَرَكَ طَلَبَ الْحَقِّ. وَكُلُّ هَذِهِ (٣٣٢) الرُّجُوهُ بَاطِلٌ فَاسِدٌ، فَإِذَا بَطُلَتْ صَحَّ الْجِدَالُ. فَهَذَا الَّذِي قُلْنَا حَصْرٌ لِلْخَصْمِ إِلَى هَذَا الْوَجْهِ مِنْ وَجْهِ الْبَرْهَانِ فَيَرَاغِعُ الْحَقُّ، أَوْ يَنْقَطِعُ إِمَّا بِسُكُوتٍ أَوْ بِهَتَانٍ يَأْتِي بِهِ.

وَقَدْ ذَكَرْنَا فِي «بَابِ أَقْسَامِ الْمَعَارِفِ»^(٣) مَا يَعَارِضُ بِهِ (الْخَصْمُ الْجَاهِلُ مِنْ أَشْيَاءَ يَعُدُّهَا الْجَاهِلُ حُجَّةً؛ وَلَيْسَ حُجَّةً) أَصْلًا، فَوَجِبَ أَنْ يَكْفَى ضَرَرُ جَهْلِهِمْ بِهَا عَلَى كُلِّ حَالٍ.

وَاعْلَمْ أَنَّ مِنَ الْخَطِإِ^(٤) مَعَارِضُ الْخَطِإِ بِالْخَطِإِ فِي الْمُنَازَعَةِ؛ مِثْلُ أَنْ يَقُولَ السَّائِلُ لِلْمَسْئُولِ: أَنْتَ تَقُولُ كَذَا أَوْ لِمَ تَقُولُ كَذَا؟ فَيَقُولُ الْمَجِيبُ: وَأَنْتَ تَقُولُ - أَيْضًا^(٥) - كَذَا، (أَوْ لَأَنَّكَ أَنْتَ - أَيْضًا - تَقُولُ كَذَا!) فَيَأْتِيهِ بِمِثْلِ مَا أَنْكَرَ هُوَ عَلَيْهِ أَوْ أَشْنَعَ، فَهَذَا كُلُّهُ خَطَأٌ فَاحِشٌ، وَعَارٌّ عَظِيمٌ، وَاقْتِدَاءٌ بِالْخَطِإِ، اللَّهُمَّ إِلَّا فِي مَكَانَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنْ يَكُونَ الْقَوْلُ الَّذِي اعْتَرَضَ بِهِ الْمَجِيبُ قَوْلًا صَحِيحًا يَتَّبِعُ مَا يَقُولُ هُوَ، فَهَذَا وَجْهٌ فَاضِلٌ وَقَطْعٌ لِلْسَّائِلِ. وَذَلِكَ كَمَعْتَزِلِي قَالَ لِآخَرٍ: لِمَ قُلْتَ إِنَّ اللَّهَ - تَعَالَى - خَالِقُ^(٦) الشَّرِّ؟ فَقَالَ: لِأَنَّكَ تَقُولُ مَعِيَ إِنَّ اللَّهَ - تَعَالَى - خَلَقَ^(٧) جَمِيعَ الْعَالَمِ مِنْ جَوَاهِرِهِ وَأَعْرَاضِهِ، وَالشَّرُّ عَرَضٌ، فَاللَّهُ -

(١) س: وجوه.

(٢) س: الإلهام.

(٣) ص: ٥٣٩.

(٤) في (م) في هذا الموضع والمواضع التالية: (خطاء)، وهكذا أثبتتها (ع)، وفي (س) بإسقاط الهمزة.

(٥) م: أيضًا تقول.

(٦) م: خلق.

(٧) م: خالق.

تعالى - خالق الشرِّ. فهذه معارضة صحيحة إلا أنَّ ظاهر لفظها غير مُحكَّم، لأنَّه في الظاهر إنَّما جعل علَّة قوله بما يقول قولَ خصمه بما يقول، فلزمه^(١) أنَّه لولا قول خصمه بذلك لم يقل هو بما قال. وهذا خطأ وإنَّما الصُّواب أن يقول: لقيام البرهان على أنَّ الله - تعالى - خالق الجوهر والعرض، ثمَّ يمضي في مسألته^(٢).

والوجه الثَّاني: هو أن يكون السَّائل مشغَّباً، يقصد التَّشنيع، والإغراء، والتَّوبيخ، ولا يقصد طلب حقيقة، فهذا واجب أن يُكسر غرْبُه، ويُردع حُمْقُه^(٣)، بمثل هذا فقط، ولا يناظر بأكثر من ذلك، إذ الغرض كُفُّ ضرره فقط، ولا يُكفُّ ضرره بمناظرة^(٤) صحيحة أصلاً، فلا شيء أكفُّ لضرره ممَّا ذكرنا.

واعلم أنَّه لا يجوز أن يصحَّح الشيء بنفسه البتَّة، وجائز أن يبطل بنفسه، ولا تظنَّ أنَّ الأوائل التي منها يؤخذ البرهان صُحِّحت بأنفسها فتخطىء، بل تلك أشياء قد ذكرنا أنَّ الخِلْقَةَ صَحَّحتها، وأنَّه لم يخلُ ذو الفهم قطُّ من معرفة صَحَّتْها. ولا تظنَّ - أيضاً - أنَّ إبطال الشيء بنفسه تصحيح له فتخطىء، ولم يبطل بنفسه من أجل أنَّه صَحَّح إبطاله به فكان - حيثُذ - يكون مصحِّحاً مبطلاً؛ وذلك محال، لكن لما أبطل نفسه^(٥) أيقنَّا أنَّه باطل، لأنَّ الحقَّ الصَّحيح لا يبطل أصلاً، ولأنَّه نقض حكمه، فكلُّ^(٦) ما انتقض فباطل. وليس قول من قال مبطلاً للنَّظر: «إنَّ النَّظر لا يصحَّح^(٧) بالنَّظر»؛ قولاً صحيحاً، لأنَّ النَّظر الَّذي به تصحَّح^(٨) الأشياء هو رُدُّها إلى

(١) م: فيلزمه.

(٢) راجع في مسألة خلق الشرِّ: «الدرة فيما يجب اعتقاده» (الفصل: ٤٧).

(٣) س: حيه. وأثبتها (ع): عَيْبُه.

(٤) م: بمناقضة.

(٥) س: بنفسه.

(٦) م: وكل.

(٧) س: يصح إلا.

(٨) س: تصح.

المقدمات الأوائل التي (قد) قضى الطَّع بصحَّتها، فما رجع^(١) إليها فشهدت له فهو صحيح، وما لم يرجع إليها فهو فاسد، فهذا /النَّظَر/ هو النَّظَر الَّذِي به تصحُّ الأشياء لا، أنَّ^(٢) النَّظَر إنما صحَّ^(٣) بنظر (آخر).

وإذا انقطع الخصم^(٤) فقد انقطعت المناظرة، فلهما - حينئذٍ - أن يبتدئا سؤالاً ثانيًا. وللمنقطع - حينئذٍ - أن يقول: أنا أسألك سؤالاً يتَّصل بمسألتنا، وألزمك أنَّك قائل كقولي الَّذي أنكرت عليَّ. وليس للآخر أن يمتنع من ذلك، فإن امتنع فهو متسلِّل ضعيف، فإن وقى الآخر بشرطه فكلاهما ملوم إن لم يرجعا إلى الحقِّ إذا عَجَزَ المسؤول عن التفريق بين القولين، وكما^(٥) نلوم من ظهر إليه برهان فتمادى على الباطل ولم يرجع إلى موجب البرهان؛ فكذلك نلوم من سارع إلى القبول لما سمع بلا برهان، وكما نَحْمَدُ من رجع إلى موجب البرهان؛ فكذلك نحمد من ثبت على موجب ولم يرجع لإقناع سمعه أو سفسطة؛ وإن^(٥) عجز عن كسرهما، فحصل لنا من^(٦) هذه المقدمات حَمْدٌ من لم يعتقد إلا ما أوجبه البرهان فقط.

والتَّكثير من الأدلة قوَّة، وليس يعدُّه عجزًا إلا جاهل منقطع.

وحقَّق كلَّ ما تسمعه من خصمك، ولا تتغفَّله^(٧)، وأقلِّه إن أخطأ، ولا تدع مُشكلاً إلا وقفته عليه، فإذا استقرَّ البيان سليماً من النَّقص والإشكال فأجب - حينئذٍ - . وكما^(٨) تطالب خصمك بذلك فالتزم له (مثله) سواء سواء. ويبيِّن سؤالك سليماً من النَّقص والإشكال.

(١) س: كما رجعت.

(٢) س: لأن.

(٣) س: يصح.

(٤) س: الحكم.

(٥) س: فإن.

(٦) لنا من: في س: لنا طرين.

(٧) س: تغفله.

(٨) س: وكلما.

وإيّاك وإدخال ما ليس من المناظرة في المناظرة فهذا من فعل أهل المجون^(١)، أو من يريد أن يطيل الكلام حتّى يُنسيَ آخره أوّلُهُ ليُنسيَ غَلَطُهُ وسَقَطُهُ. وتأمل مقدّماته ومقدّماتك، وعكسك وعكسه^(٢)، ونتائجك ونتائجي، فلا ترضَ لنفسك من خصمك ولا من نفسك لخصمك^(٣) إلّا بالحقّ الواضح.

واعلم أنّه ليس على المرء أكثر من نَصْرِ الحقّ وتَبَيُّينه، ثمّ ليس عليه أن يصوّر للحواسّ، أو في النفوس ما لا سبيل إلى تصوّيره، ولا ما لا صورة له أصلاً، كمن أثبت أنّ الواحد الأوّل لا جوهر، ولا عَرَض، ولا جِسْم، ولا في زمان، ولا في مكان، ولا حاملاً ولا محمولاً، فأراد الخصمُ منه أن يشكّل له ذلك^(٤)، فهذا لا يلزم؛ وهذا كأعمى كَلَفَ بصيراً أن يصوّر له الألوان، فهذا ما لا سبيل إليه، وهذا تكليفٌ فاسدٌ لا نقص في العجز عنه على المكلف^(٥). وأمّا ما دام ذلك ممكناً فواجبٌ على المكلف بيانُه بأقصى ما يقدر عليه. ولقد أخبرني مؤدّبي أحمد بن محمد بن عبد الوارث^(٦) - رحمه الله - أنّ أباه صوّر لمولود^(٧) كان له أعمى وُلِدَ أُمّة حروف الهجاء أجراماً من قير ثمّ ألمسه إيّاها حتّى وقف على صورها بعقله وحسّه، ثمّ ألمسه تراكيبها وقيام الأشياء^(٨) منها حتّى تشكّل الخطّ، وكيف يستبان الكتاب، ويقرأ في نفسه، ورفع بذلك عنه غمّة عظيمة. وأمّا الألوان فلا سبيلَ إلى ذلك فيها، وليس إلّا الإقرار بما قام به البرهان وإن لم يتشكّل في النّفس أصلاً.

(١) س: الجنون.

(٢) م: وعكسه وعكسك.

(٣) م: من نفسك لخصمك ولا من خصمك لنفسك.

(٤) راجع في بيان ما في هذا الكلام ما كتبه في «المقدمة» ص: ٢٢٩.

(٥) س: التكليف.

(٦) ذكره الحميدي في «الجدوة» ١/ (١٨٠)، وقال: كان من أهل الأدب والفضل. وأخبرني أبو محمد (ابن حزم): أنه كان مُعلِّمه.

(٧) م: لمؤدّب.

(٨) م: الأسماء.

ولقد اُمْتُحِنْتُ مَرَّةً بَعْضَ أَصْدِقَائِنَا؛ فَإِنَّهُ سَامَنَا أَنْ نُرِيَهُ الْعَرَضَ مُنْخَزِلًا
 عَنِ الْجَوْهَرِ قَائِمًا بِنَفْسِهِ، وَقَالَ لِي: إِنَّ لَمْ تُرْنِي ذَلِكَ فَإِنِّي لَا أَصَدِّقُ
 بِالْعَرَضِ! فَلَسْتُ أُحْصِي كَمْ مَثَلْتُ لَهُ تَرْبِيعَ الطِّينِ، ثُمَّ تَدْوِيرَهُ وَذَهَابَ
 التَّرْبِيعَ، وَبَقَاءَ الطِّينِ بِحَسْبِهِ، وَحَرَكَاتِ الْمَرْءِ مِنْ قِيَامِهِ وَقَعُودِهِ^(١)، وَحُمَرَةِ
 الثُّوبِ بَعْدَ بَيَاضِهِ، فَأَبَى فِي كُلِّ ذَلِكَ إِلَّا أَنْ أُرِيَهُ الْعَرَضَ مَزَالًا عَنِ الْجَوْهَرِ
 بَاقِيًا بِحَسْبِهِ يَرَاهُ فِي غَيْرِ جَوْهَرٍ، فَلَا أُحْصِي كَمْ قُلْتُ لَهُ: إِنَّ الْعَرَضَ لَوْ قَامَ
 بِنَفْسِهِ، وَكَانَ كَمَا تَرِيدُ مِنِّي لَمْ يَكُنْ عَرْضًا، وَإِنَّمَا هُوَ عَرْضٌ لِأَنَّهُ بِخِلَافِ مَا
 تَرِيدُ / أَنْ تَرَاهُ عَلَيْهِ. / فَلَجَّ^(٢) / وَتَمَادَى / فَعُذْتُ إِلَيَّ أَنْ قُلْتُ لَهُ مَهَازِلًا: لَوْ
 أَمَكْنَكَ إِخْرَاجِي عَنْ كُرَةِ الْعَالَمِ فَرَبِّمَا كَانَ يَمَكُنُ - حِينَئِذٍ - لَوْ أَمَكَنْ انْخِزَالَ
 الْعَرَضِ عَنِ الْجَوْهَرِ، وَلَا سَبِيلَ إِلَيَّ كُلِّ ذَلِكَ أَنْ تَرَاهُ فِي غَيْرِ^(٣) جَوْهَرٍ؛
 فَأَمَّا وَالْعَالَمِ - (كُلُّهُ) - كُرَةٌ مَصْمُوتَةٌ، وَجَوْهَرَةٌ مَتَّصِلَةٌ مَتَجَاوِرَةٌ الْأَجْزَاءِ، لَا
 تَخْلُخِلُ فِيهَا وَلَا خِلَاءَ، فَحَتَّى لَوْ انْفَصَلَ الْعَرَضُ مِنْ جَوْهَرٍ مَا، وَجَازَ أَنْ
 يَبْقَى بَعْدَ انْفِصَالِهِ عَنْهُ؛ لَمَا صَارَ إِلَّا فِي جَوْهَرٍ آخَرَ، / لَا بَدَّ مِنْ ذَلِكَ. / فَمَا^(٤)
 رَدَعَهُ هَذَا الْهَزْءُ عَمَّا هَجَسَ فِي نَفْسِهِ، وَفَارَقْتَهُ أَبْيَا، فَمَا أُدْرِي أَوْفَقَ بَعْدِي
 لِرَفْضِ هَذَا الْمَرَارِ^(٥) الْهَائِجِ أَمْ لَا؟! فَلَيْسَ مِثْلُ هَذَا التَّكْلِيفِ الْفَاسِدِ، وَكَوْنِ
 الْمَرْءِ لَا تَتَشَكَّلُ لَهُ الْحَقَائِقُ؛ بِقَادِحِ^(٦) فِي الْبِرْهَانِ، وَلَا بَمَلْتَقَتِ إِلَيْهِ. وَكَفَانَا
 مِنْ ذَلِكَ - كُلُّهُ - وَحَسْبُنَا قِيَامُ صَحَّةِ ذَلِكَ فِي النَّفْسِ بِدَلَالَةِ الْعَقْلِ عَلَى أَنَّهُ
 حَقٌّ فَقَطْ. وَلَوْ جَازَ لِكُلِّ مَنْ لَا يَتَشَكَّلُ فِي نَفْسِهِ شَيْءٌ أَنْ يَنْكَرَهُ لَجَازَ
 لِلْأَخْشَمِ أَنْ يَنْكَرَ الرُّوَائِحَ، وَلِلَّذِي وُلِدَ أَعْمَى أَنْ يَنْكَرَ الْأَلْوَانَ، وَلَنَا أَنْ نَنْكَرَ
 الْفِيلَ وَالزَّرَافَةَ، وَكُلُّ هَذَا بَاطِلٌ. وَإِنَّمَا يَجِبُ عَلَى الْعَاقِلِ أَنْ يَثْبِتَ مَا أُثْبِتَ
 الْبِرْهَانُ، وَيَبْطُلَ مَا أَبْطَلَ الْبِرْهَانُ، وَيَقِفَ فِيمَا لَمْ يَثْبِتْهُ وَلَا أَبْطَلْهُ الْبِرْهَانُ^(٧)

(١) م: ثم قعوده.

(٢) س: فلج.

(٣) م: كل.

(٤) س: المرء.

(٥) س: قادح؛ م: بكادح.

(٦) س: برهان.

حتَّى يلوح له الحقُّ. وكذلك ليس علينا قسر الألسنة إلى الإقرار بالحقِّ، لكن علينا قسر النفوس إلى الإقرار به، وقطع الألسنة عن المعارضة الصحيحة لعدم وجودها، إذ لا يتعارض البرهان، وإذا أقمناه فقد أمنا أن يقيمه خصمنا، وكذلك - أيضًا - إن قصّر مقصّر عن إقامة البرهان على حقِّ يعتقد فذلك لا يضرُّ الحقَّ شيئًا. ولا يفرح بهذا من خصمه إلا الذي يفرح بالأمانى، وهو الأحقُّ المضروبُ به المثل. ولا تقنع بغفلة خصمك /بل انظر/ في كلِّ ما يمكن أن يصحَّ به قوله، فإن وجدتَ حقًا ببرهانٍ فارجع إليه ولا تتردّد، ولا ترضَ لنفسك ببقاء ساعةٍ آتيا من قبول الحقِّ. وإن وجدتَ تمويهًا فبيّنه ولا تغترَّ بذهاب خصمك عنه، فلعلَّ غيره من أهل مقالته يتفطن لما غاب عنه.

هذا ولا تقنع إلا بحقيقة الظفر، ولا تبالِ إن قيل عنك: إنك مُبطل! فلك فيمن نُسبَ إليه ذلك من المحقّقين أكرم أسوة؛ من الأنبياء - عليهم السّلام - فمنّ دونهم. نعم! حتّى إن كثيرًا منهم قُتل دفعًا لحقّه، ونسبةً للباطل إليه. ولا تستوحش مع الحقِّ إلى أحدٍ، فمن كان معه الحقُّ فالخالقُ - تعالى - معه. ولا تبال بكثرة خصومك، ولا بقِدَم أزمانهم، ولا بتعظيم النَّاسِ إيّاهم، ولا بعزّتهم^(١)، فالحقُّ أكثرُ منهم، وأقدم، وأعزُّ، وأعظمُ عند كلِّ أحدٍ، وأولى بالتعظيم.

وإذا شئت أن تتيقّن فساد مراعاة ما ذكرنا فتأمل أهل كلِّ ملّة وكلِّ أمّة، فإنك تجدهم مُطبّقين على تعظيم أسلافهم، وصفتهم بكلِّ فضيلة، وبكلِّ خير، وذمّ أسلاف من خالفهم. وتأمّل كلّ قولٍ يقال، فقد كان القائلون به في أوّل أمره^(٢) قليلًا، وأكثر ذلك يرجع إلى واحدٍ ثمّ كثير أتباعه. وفتش كلّ قولٍ قديم تجده قد كان ابنَ ساعة بعد أن لم يكن، ثمّ مرّت عليه الأيام والشهور والسّنون والذهور. فاعلم أنّ مراعاة هذه الأمور من ضعف العقل، وقلة العلم.

(١) س: بعدتهم.

(٢) م: مرة.

ولا تبال - أيضًا - وإن^(١) كانوا فضلاء (على الحقيقة) فقد يخطيء
الفاضل ما لم يكن معصومًا. ولو أن ذلك الفاضل لاح له ما لاح لك لرجع
إليك، ولو لم يفعل لكان غير فاضل.

وأخبرك بحكاية؛ لولا رجاؤنا في أن يسهل بها الإنصاف على من لعله
ينافره^(٢) ما ذكرناها، وهي: أنني ناظرت رجلاً من أصحابنا في مسألة؛
فَعَلَوْتُهُ فيها لبكوء كان في لسانه، وانفصل المجلس على أنني ظاهر، فلما
أتيت منزلي حاك في نفسي منها شيء، فتطلبتها في بعض الكتب، فوجدت
برهاناً صحيحاً يبين بطلان قولي وصحة قول خضمي، وكان معي أحد^(٣)
أصحابنا ممن^(٤) شهد ذلك المجلس، فعرفته بذلك، ثم رأيت^(٥) قد علمت
على المكان من الكتاب، فقال (لي): ما تريد؟ فقلت: أريد حمل هذا
الكتاب وعرضه على فلان، وإعلامه بأنه المحق، وأني كنت المبطل، وأني
راجع^(٦) إلى قوله. فهجم عليه من ذلك أمر مبهت، وقال لي: وتسمح
نفسك بهذا؟! فقلت له: نعم، ولو أمكنني ذلك في وقتي هذا لما أخزته^(٧)
إلى غد.

واعلم أن مثل هذا الفعل يكسبك أجمل الذكر مع تحليلك بالإنصاف
الذي لا شيء يغدله.

ولا يكن غرضك أن توهم نفسك أنك غالب، أو توهم من حضرك
ممن يغتر بك ويثق بحكمك أنك غالب، وأنت بالحقيقة مغلوب، فتكون
خسيساً وضيعاً جداً، وسخيفاً البتة، وساقط الهمّة، وبمنزلة^(٧) من يوهم

(١) م: إن.

(٢) س: ينافر.

(٣) م: معي آخر من.

(٤) م: قد.

(٥) س: ثم إنني.

(٦) س: راجعاً.

(٧) س: بمنزلة.

نفسه أنه ملك مطاع وهو شقي منحوس، أو في نصاب من يقال له: (إنك) أبيض مليح! وهو أسود مشوه، فيحصل مسخرة ومهزأة عند أهل العقول الذين قضاؤهم هو الحق.

واعلم أن من رضي بهذا فهو مغرور^(١)، وسبيله سبيل صاحب الأمانى؛ فإنها^(٢) بضائع النوكى؛ والمغرى بها يلتذ بها^(٣) حتى إذا تاب إليه عقله، ونظر في حاله؛ علم أنه في أضاليل، وأنه ليس في يده شيء.

وإياك والالتفات إلى من يتبجح بقدرته في^(٤) الجدل فيبلغ به الجهل والثوك إلى أن يقول: إني قادر على أن أجعل الحق باطلاً والباطل حقاً. فلا تصدق مثل هؤلاء الكذابين، فإنهم سافلة أرذال^(٥)، أهل كذبٍ وشرٍّ ومخرقة.

واعلم أنه لا سبيل إلى ذلك لأحدٍ ولا هو في قوة مخلوق أصلاً، والتمويهات كلها قد بينتها لك، وهي مضمحلة، إذا خُصّلت وفتشت لم توجد إلا دعاوى وحماقات. ومن فاحش ما يعرض في هذه السبل أن يلوح البرهان للمرء فيخذه الإنف (بما قد ألفت من المذاهب) إلى أن يقول: لا بدّ / أن/ هاهنا حجة^(٦) تعارض هذا البرهان وإن خفيت عني. واعلم أن هذا مغرور شقي جداً، لأنه غلب ظنه على يقينه، وصدق ما لم يصحّ عنده، وكذب ما صحّ عنده، وأثبت ما لعله أن لا يكون، وترك / له/ حاصلاً قد كان؛ وهذا غاية الخذلان، ومثله من ترك برهاناً قد صحّ عنده لتمويه لم يتدبره فحملة التهور على اعتقاده.

وبالجملة؛ فالجهل لا خير فيه، والعلم إذا لم يستعمله صاحبه فهو أسوأ حالاً من الجاهل، وعلمه حجة زائدة عليه.

(١) س: معذور؛ م: فمغرور.

(٢) س: وإنها.

(٣) س: فيها.

(٤) م: على.

(٥) م: أنذال.

(٦) س: حجة برهان.

وإِيَّاكَ وتقليد الآباء فقد ذمَّ الله - عزَّ وجلَّ - ذلك، ولو كان محمودًا
لَعُذِرَ مَنْ وَجَدَ آبَاءَهُ زَنَاءً أَوْ سُرَاقًا أَوْ عَلَى بَعْضِ الْخِلَالِ الَّتِي هِيَ أَخْبَثُ مِمَّا
ذَكَرْنَا / في / أن يقتديَ بهم .

وإِيَّاكَ والاعتزاز بكثرة صواب الواحد؛ فتقبل له قوله واحدةً بلا
برهان، فقد يخطئ في خلال صوابه في ما هو أبين وأوضح من كثيرٍ مما
أصاب فيه .

واقنع من خصمك بالعجز عن أن ينصر قوله، ولا تطالبه بالإقرار
بالغلبة، فليس ذلك من فعال^(١) أهل القوة. وهذا باب لا يُنتج شيئاً إلا
العداوة، وأن توصف بلُؤم الظفر، ولتكن رغبتك في أن تكون محققاً،
عالمًا، / عاقلًا /، غالبًا في الحقيقة، وإن سُميت مبطلًا، جاهلاً، أحمق
مغلوبًا، أكثر من رغبتك في أن تسمى محققًا، عالمًا، عاقلًا، غالبًا؛ وأنت
في الحقيقة مبطل، جاهل، / أحمق، / مغلوب؛ بل لا ترغب في هذا^(٢)
أصلًا، / وعاديه /، وكرهه جدًا، ولك فيمن وصفه الجهال بذلك^(٣) قبلك من^(٤)
المرسلين - عليهم السلام -، والأفاضل المتقدمين^(٥) أفضل أسوة، وأكرم^(٥)
قدوة، وكذلك أن توصف بالفسق وأنت فاضل؛ خيرٌ من أن توصف بالفضل
وأنت فاسق .

وتحفَّظ من الخروج من مسألة إلى مسألة قبل تمام بيان الأولى^(٦)،
فهذا من أفعال أهل الجهل .

واحذر مكالمة من ليس مذهبه إلا المضادة والمخالفة، أو الصياح^(٧)

(١) م: فعل .

(٢) م: في غير هذا .

(٣) م: بذلك الجهال .

(٤) م: المقدسين .

(٥) م: أكرم . . . وأفضل .

(٦) س: قبل تمام الأولى وبيانه .

(٧) م: والصياح .

والمغالبة، فلا تتعزَّ به، ولو أمكنك^(١) صرفه عن ضلالة بالوعظ لكان حسناً، فإن لم يكن فبالزجر والقدع^(٢)، فإن كان ممتنع الجانب؛ فليُجْتَنَّب كما يُجْتَنَّب المجنون، فأذاه أكثر^(٣) من أذى كثير من المجانين.

وتحفظ من الكلام بحيث يتعصب عليك ظُلماً.

واحذر^(٤) من أن تجيب نفسك عن خصمك؛ مثل أن تقول له: إن قلت كذا؛ لزمك^(٥) كذا! فلعلَّه لا يقول ذلك فتخزي، إلا أن تكون^(٦) مؤلفاً، فلا بد لك من /ذلك، ومن/ إنصاف خصمك، وتقضي حُجَّجَه؛ وإلا كنت ظالماً.

وتحفظ أن تقولَ خَصَمَكَ ما لم يقل^(٧) فتكذب.

وتحفظ من أن تجيب من^(٨) لم يسألك فتحصل على الخزي^(٩)؛ وأقل ذلك أن يُعرض عنك، فكيف إن قال لك: لم أسألك.

(٣٤١) ولا تتكلم على لسان مناظر^(١٠) غيرك حتى يدع الكلام، ويبسح لك مناظره أن تكلمه، فأقل ما في هذا أن يقول لك: أنا غني عن نضرك. ويقول له خصمه: أنا أقوى بك به مباركا لك^(١١) فيه. فتخزي جداً، /جداً/.

-
- (١) م: أمكن.
(٢) القُدْع: الكَبْحُ. وقَدَعَه وأقَدَعَه: كَفَّه. وفَرَسَه: كَبَحَه. وفي س: (القُدْع) - بالمعجمة - وهي الخنا والفحش والقُدْر. فالمراد بالمهملة بلا شك.
(٣) م: أعظم.
(٤) س: وتحفظ.
(٥) س: ألزمتك.
(٦) م: إن كنت.
(٧) م: يكذب.
(٨) م: ما.
(٩) م: الخزية.
(١٠) م: حاضر.
(١١) م: له.

وإيّاك والكلام في علم من العلوم حتّى تتبحّر فيه، إلّا على سبيل^(١)
الاستفهام والتّزّيّد، إلّا ما أحسّنت منه فقط.

واعترف لمن هو أعلم منك فهو أزيّن^(٢) لك، ولا تَبَخْسُهُ حقّه فلن
يُنْقِصَهُ تَنَقُّصُكَ^(٣) إيّاه بل هو نَقْصٌ فيك.

وإيّاك والامتداح بما تُحسِنُ، واترك ذلك فهو من غيرك فيك أحسنُ.
ولا تَحْقِرْ أَحَدًا حتّى تعرف ما عنده؛ فربّما فَجَأَكَ منه ما لم تحتسب،
وليس ذلك إلّا من فعل أهل الثّوكِ الذين لا يحصلون.

واحذر كلّ من لا يُنْصِفُ، وكلّ من لا يفهم، ولا تتكلّم إلّا من ترجو
إنصافه وفهمه، وأنفق الزّمان الذي يمضي ضياعًا في مكالمة من لا يفهم
ولا ينصف فيما هو أعودُ عليك؛ تعش غانمًا للفضائل^(٤)، سالمًا من
المَغَالِطِ^(٥)، وهذان حظّان جليلان جدًّا. واجعل بدل كلامه^(٦) حَمْدَ الله - عزّ
وجلّ - على السّلامة من مثل حاله، ولا تتكلّم إلّا في إبانة حقٍّ أو استبانته.

(واعلم أنّه لا يقدر أحدٌ على هذه الشّروط إلّا بخُضْلَةٍ واحدة؛ وهي
أن يروّض نفسه على قِلّة المبالاة بمدح النّاس له أو ذمّهم إيّاه، ولكن يجعل
وَكْدَهُ طلبَ الحقّ لنفسه فقط).

وقد ذكرتِ الأوائلُ في صفة المنقطع /الذي لا ينصف/ وجوهاً نذكرها
وهي:

[الأوّل]: منها أن يقصِدَ إبطال الحقّ، أو التّشكيك^(٧) فيه، ومن هذا (٣٤٧)
النّوع أن يُحيلَ في جواب ما يُسأل عنه على أنّه ممتنع غير ممكن.

(١) م: معنى.

(٢) س: فهذا زين.

(٣) س: نقصك. م: فلن ينقصك إيّاه.

(٤) م: من الفضائل.

(٥) س: المغالط.

(٦) س: كلامك.

(٧) س: التشكك.

والثاني: أن يستعمل البُهْت، والرَّقاعة، والمجاهرة بالباطل، ولا يُبالي بتناقض قوله ولا بفساد ما ذهب إليه^(١)، ومن ذلك أن يحكم بحكم ثم ينقضه.

والثالث: الانتقال من قول إلى قول، وسؤال إلى سؤال على سبيل التخليط؛ لا على سبيل الترك، والإبانة^(٢).

والرابع: أن يستعمل كلامًا مُستَغْلَقًا، يظنُّ الجاهلُ أنه مملوءٌ حكمةً، وهو مملوءٌ هَذَرًا. ومن أقرب ما حضرني ذكره حين كتابي هذا - /على كثرة/ هذا الشأن في كتب الناس - فكتابُ أبي الفرج القاضي المسمَّى بـ: «اللمع»^(٣) فإنه مملوءٌ كلامًا مغلقًا لا معنى له إلا التناقض والهدم لما بنى. وفي زماننا /هذا/ من سلك هذه الطريق في كلامه؛ فلَعَمْرِي! لقد أوهم خَلْقًا كثيرًا أنه يَنطِقُ بالحكمة، وَلَعَمْرِي! إنَّ أكثر كلامه ما يفهمه هو فكيف غيره؟!

والخامس: أن يُخرَجَ خصمه، ويُلجئهُ إلى تكرار الكلام بلا زيادة فائدة، لأنه يرجع إلى الموضع الذي طرَدَ عنه، ويلوذ حواليه، بلا حياء، ولا تقوى، ولا مزيد أكثر من وصف قوله بلا حجة.

والسادس: الإيهام بالتضاحك، والصياح، والمحاكاة، والتطبيب^(٤)، والاستجهاال، والجفاء، وربما بالسب^(٥)، والتكفير، واللعن، والسفه،

(١) م: بفساد ما يأتي به.

(٢) س: والإبانة.

(٣) أبو الفرج القاضي، هو: عمرو بن عمر - ويقال: ابن محمد - بن عبد الله الليثي البغدادي، صحب إسماعيل القاضي وتفقه معه، وكان فصيحا لغويا، فقيها متقدما، ولم يزل قاضيا إلى أن مات سنة (٣٣٠) وقيل (٣٣١). ترجم له ابن فرحون في «الذبياج المذهب» ٢١٥ - ٢١٦؛ وابن النديم في «الفهرست» ٢٨٣، وذكر له من الكتب: «الحاوي في مذهب مالك»، و «اللمع في أصول الفقه». وهذا الذي ذكره ابن حزم هنا، ولم أعلم بوجوده مخطوطا أو مطبوعا، والله أعلم.

(٤) س: والتطبيب.

(٥) م: السب.

وَالْقَذْفُ لِلْأُمَّهَاتِ^(١) وَالْآبَاءِ، وَبِالْحَرَىٰ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَطَامٌ وَرَكَاضٌ! وَأَكْثَرُ هَذِهِ الْمَعَانِي لَيْسَتْ تَكَادُ تَجِدُ فِي أَكْثَرِ أَهْلِ زَمَانِنَا غَيْرَهَا، وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ^(٢).

وَالنَّاسُ فِي كَلَامِهِمُ الَّذِي فَضَّلُوا بِهِ عَلَى الْبَهَائِمِ، وَالَّذِي لَوْلَاهُ لَكَانُوا^(٣) مِنْ أَشْبَاهِ الْحَمِيرِ وَالْبَقَرِ، عَلَى ثَلَاثَةِ أَصْنَافٍ^(٤):

(٣٤٣)

فَصَنَّفَ لَا يَبَالِي فِيْمَا صَرَفَ كَلَامَهُ مَبَادِرًا إِلَى الْإِنْكَارِ أَوْ التَّصْدِيقِ، وَالْمُكَابَرَةِ دُونَ تَحْقِيقٍ، فَإِنْ سَأَلْتَهُ إِثْرَ انْقِضَاءِ كَلَامِهِ عَنِ الْقَوْلِ الَّذِي نَصَرَ دُونَ تَحْقِيقٍ لَمْ يَدْرِهْ وَلَا عَرَفَ مَنْ نَصَرَ وَلَا قَوْلَهُ، وَهَذَا هُوَ الْأَغْلَبُ فِي النَّاسِ، وَتَجِدُ مَنْ هَذِهِ صِفَتُهُ يَضِئُ عَلَى أَخِيهِ وَجَارِهِ بِزَيْلٍ مُتْنِنٍ عِنْدَ رَجُلَيْنِ حِمَارِهِ فَلَا يَبْذُلُهُ لِمَنْ يَنْتَفِعُ بِهِ، وَهُوَ أَسْمَحُ النَّاسِ بِالنُّطْقِ الَّذِي بَانَ بِهِ عَنِ التُّيُوسِ وَالْكِلَابِ فِي غَيْرِ أَجْرٍ وَلَا بِرٍّ؛ لَكِنْ فِي الْبَاطِلِ وَالْوِزْرِ وَالْإِفْسَادِ، وَإِنْ لَمْ يَحْضَلْ مِنْ ذَلِكَ ظَاهِرًا إِلَّا عَلَى تَخَشُّينٍ^(٥) أَنْبَابِ صَدْرِهِ، وَتَصَدِيعِ رَأْسِهِ، وَاحْتِدَامِ طَبْعِهِ، وَإِنْ سَفِهَ وَسَفِهَ عَلَيْهِ.

(١) س: بالأمهات.

(٢) [هذا ما كتبه أبو محمد رحمه الله عن أهل عصره؛ وكان فيهم من العلم والخير والصلاح والأخلاق الحسنة الشيء الكثير بما يتناسب مع قربهم من القرون الخيرة، إذ لم تمض على البعثة النبوية الكريمة سوى أربعة قرون ونصف قرن! فماذا نقول نحن في زماننا المتأخر هذا وقد قلَّ خيرُه، وعظم شرُّه، وانتشر فيه الجهل بالله وبدينه وشريعته، وانغمس أكثر الناس في ماديّات الحياة وشهواتها؟! فالله المسؤُولُ أَنْ يَشْبِتَنَا عَلَى دِينِهِ، وَيَعِينَنَا عَلَى طَاعَتِهِ، وَيَحْسِنَ خَاتَمَتَنَا بِمَنِّهِ وَكَرَمِهِ. آمين!].

(٣) س: كانوا.

(٤) عرض ابن حزم لهذه الفكرة في «كتاب الأخلاق والسَّير» (١٥٨) فقال: رَأَيْتُ النَّاسَ فِي كَلَامِهِمْ - الَّذِي هُوَ قُضِلَ بَيْنَهُمْ، وَبَيْنَ الْحَمِيرِ وَالْكِلَابِ وَالْحَشَرَاتِ - يَنْقَسِمُونَ أَقْسَامًا ثَلَاثَةً:

أَحَدُهَا: لَا يَبَالِي فِيْمَا أَنْفَقَ كَلَامَهُ، فَيَتَكَلَّمُ بِكُلِّ مَا يَسْبِقُ إِلَى لِسَانِهِ غَيْرَ مُحَقِّقٍ نَصَرَ حَقًّا، وَلَا إِنْكَارَ بَاطِلٍ، وَهَذَا هُوَ الْأَغْلَبُ فِي النَّاسِ.

وَالثَّانِي: أَنْ يَتَكَلَّمُ نَاصِرًا لِمَا وَقَعَ فِي نَفْسِهِ أَنَّهُ حَقٌّ، وَدَافِعًا لِمَا تَوَهَّمُ أَنَّهُ بَاطِلٌ، غَيْرَ مُحَقِّقٍ لَطَلَبِ الْحَقِيقَةِ لَكِنْ لَجَاجًا فِيْمَا أَلْتَزَمَ، وَهَذَا كَثِيرٌ وَهُوَ دُونَ الْأَوَّلِ.

وَالثَّالِثُ: وَاضِعُ الْكَلَامِ فِي مَوْضِعِهِ، وَهَذَا أَعَزُّ مِنَ الْكِبَرِيَةِ الْأَحْمَرِ.

(٥) س: تحسن.

وصنّف آخرُ: ينصرُ ما عَقَدَ عليه نِيَّتُهُ واعتَقَدَهُ بغيرِ برهانٍ، فلا يبالي بما نصره من حقٍّ أو باطلٍ، أو محالٍ، أو مكابرةٍ، أو أذى، وكذلك لا تجده اعتقد ما اعتقد إلاَّ إلْفًا أو تقليدًا أو شهوةً، دون تحرّي حقٍّ ولا مجانية باطلٍ، وهؤلاء كثيرٌ، وهم دونُ الأولين.

وصنّف ثالثٌ: لا يقصدون إلاَّ (إلى) نصر الحقِّ، وقمع الباطل، وهؤلاء قليلٌ جدًّا، ولا أعلم في الموجودات شيئًا أقلَّ منه البتّة، نسأل الله - تعالى - أن يثبتنا في عدادهم، وأن لا يحيلنا^(١) عن هذه الصّفة الكريمة بِمَنِّهِ؛ آمين! فإنَّ العاقلَ ينبغي له أن يبغض نفقَةَ حياته ونُطقه^(٢) اللّذين بهما أبانه خالقه - تعالى - عن الجمادات، وسائر الحيوانات؛ في غير ما ينتفع به لِمَعَادِهِ أكثر ممَّا يُبغضُ إنفاقَ ماله الذي هو غايد عنه ورائح.

واعلم أن ما ذكرنا من الوقوف على الحقائق لا يكون إلاَّ بشدّة البحث، وشدّة البحث لا تكون إلاَّ بكثير^(٣) المطالعة لجميع الأقوال والآراء، والنظر في طبائع الأشياء، وسماع حجة كلّ محتجٍّ، والنظر فيها وتفتيشها، والإشراف على الديانات والآراء/ والنحل، والمذاهب والاختيارات، واختلاف النَّاس، وقراءة كتبهم. فمن ذمَّ من الجهال ما ذكرنا /فليعلم أنه/ خالف ربّه - تعالى - فقد أعلمنا^(٤) - عزَّ وجلَّ - في كتابه المنزّل أقوال المختلفين من أهل الجَحْدِ القائلين بأنَّ العالمَ لم يزل، ومن أهل الثَّنَوِيَّةِ^(٥)، ومن أهل التَّثْلِيثِ، ومن الملحدين في صفة كلّ ذلك؛ لِيُرِينَا - تعالى - تناقضهم وفسادَ أقوالهم^(٦).

(١) (وأن لا يحيلنا) في س: ولا يخلينا.

(٢) م: وموته.

(٣) س: بكثرة.

(٤) م: علمنا.

(٥) م: الثنية.

(٦) [كلام المصنّف رحمه الله - هذا - يحتاج إلى تفصيل وتقييد، فقله: (الوقوف على الحقائق لا يكون إلا بشدّة البحث) غير مسلم على إطلاقه، بل قد يدركها الإنسان بتوفيق الله تعالى له، وبصحة نظره، وسلامة فطرته؛ كما هو حال أكثر أهل الإسلام والسنة.

ثُمَّ نَرْجِعُ فَنَقُولُ: وَلَا بَدْ لَطَالِبِ الْحَقَائِقِ مِنَ الْأَطْلَاعِ عَلَى الْقُرْآنِ وَمَعَانِيهِ، وَرُتَبُ^(١) أَلْفَاظِهِ وَأَحْكَامِهِ، وَحَدِيثِ النَّبِيِّ ﷺ وَسِيرِهِ الْجَامِعَةِ لَجَمِيعِ الْفَضَائِلِ الْمَحْمُودَةِ فِي الدُّنْيَا، وَالْمُوصَلَةِ إِلَى خَيْرِ الْآخِرَةِ. وَلَا بَدْ لَهُ مَعَ ذَلِكَ مِنْ مِطَالَعَةِ الْأَخْبَارِ الْقَدِيمَةِ وَالْحَدِيثَةِ، وَالْإِشْرَافِ عَلَى أَقْسَامِ^(٢) الْبِلَادِ، وَمَعْرِفَةِ الْهَيْئَةِ، وَالْوُقُوفِ عَلَى اللُّغَةِ الَّتِي تُقْرَأُ الْكُتُبُ الْمُرْجَمَةُ بِهَا، وَالتَّبَحُّرِ^(٣) فِي وَجْهِهِ الْمُسْتَعْمَلِ مِنْهَا، وَلَا بَدْ لَهُ / مَعَ ذَلِكَ / مِنْ مِطَالَعَةِ

= والتوسع في مطالعة الأقوال والآراء غير محمود شرعاً ولا عقلاً ولا تجربة؛ لأنه غير مأمون العواقب، وقد يؤدي بصاحبه إلى الشك والريب، كما أن فيه تضییع الأوقات، والاشتغال عن الأهم والمهم من العلم النافع والعمل الصالح ودعوة الخلق إليهما. فمن أراد التوسع المذكور وجب عليه النظر في دواعي ذلك، وفي فوائده وثماره؛ فإن كانت له منفعة دينية أو دنيوية؛ كان توسعه مشروعاً محموداً، وإن لم تكن له منفعة - تامة أو راجحة - كان صنيعه من حيرة العقل، وحط النفس، ويخشى عليه أن يكله الله تعالى إليهما؛ فيضيع.

وأما احتجاجه بما ورد في كتاب الله تعالى من ذكر أقوال المخالفين وحججهم؛ فغير مسلم أيضاً، لأنها وردت في حدود الحاجة؛ لنقضها وبيان فسادها، وهي مجملة وموجزة مقارنة بما ورد فيه من التقرير المفضل للتوحيد وحججه ولوازمه وحقوقه. والإنسان مفكر بطبعه، لا يتوقف عقله عن إنتاج الآراء والتعبير عن التصورات؛ ما دامت فيه حياة، فتتبع جميع ذلك غير مطلوب شرعاً، كما أنه متعذر واقعاً.

ولو أن أهل العلم والدعوة إلى الله اشتغلوا بذلك؛ لصرفهم عن حفظ الكتاب والسنة، والتفقه فيهما، ونشر علومهما بين الناس، لكن فيما هم عليه من قوة اليقين، وصحة الإيمان وطمأنينة القلب بما عندهم من العلم النافع والحجة القاطعة؛ كفاية وغنية، قال تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (١٨) إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ اللَّهِ أَلْسِنَةٌ كَثِيرَةٌ أَوْ تَوَكَّلُوا بِالْكِتَابِ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ يَنْهَوْنَ وَمَنْ يَكْفُرْ بِبَيِّنَاتِ اللَّهِ فَلَيْسَ اللَّهُ سَرِيعَ الْحِسَابِ (١٩) فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعْتُ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ احْتَكَمُوا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاءُ وَاللَّهُ بِمِصْرٍ بِالْبَاسِ (٢٠) [آل عمران: ١٨ - ٢٠]، وقال تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعْتُ وَيُخَيِّرَ اللَّهُ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (١٨) [يوسف: ١٠٨]، وبالله تعالى التوفيق.

(١) س: وروية.

(٢) س: قسم.

(٣) س: والتحري.

التَّحْوِ؛ ويكفيه منه ما يصل به إلى اختلاف المعاني بما يقف عليه من اختلاف الحركات في الألفاظ ومواضع الإعراب^(١) منها فقط، وهذا مجموع في كتاب: «الجُمَل» لأبي القاسم عبد الرَّحْمَنِ بن إِسْحاق الزَّجَّاجِي الدَّمَشْقِي^(٢).

وأما كُلُّ ما تقدَّم فليستكثر منه ما أمكنه، ولذلك حدَّان: حدُّ هو الغاية، وحدُّ هو الَّذي لا ينبغي أن يقتصرَ على أقل منه. فالحدُّ الأكبر هو أَلَّا تخلو^(٣) من النَّظر في العلوم التي قدَّمنا إلَّا في (أوقات) أداء الفرائض، والنَّظر فيما لا بدُّ لك (منه) من المعاش، وترك كُلِّ ما يمكن أن تستغني عنه من أمور الدُّنيا.

واعلم أنَّ نظركَ في العلوم على نية إدراك الحقائق في إنكار الباطل، ونصر الحق، وتعليمه للنَّاس، وهُدْي الجاهل، ومعرفة ما تدين به خالقك - عزَّ وجلَّ - لئلاَّ تعبد^(٤) على جهل فتخطيء أكثر ممَّا تصيب؛ مِنْ^(٥) ملَّة الله - تعالى -، ونخلة الحق، والمذهب المصيب في أداء ما تعبدك به - تعالى - . ونفعك النَّاس^(٦) في أديانهم وأبدانهم، وتدبير أمورهم، وإنفاذ أحكامهم

(١) م: حركات الألفاظ ومواقع الإعراب.

(٢) شيخ العربية البغداديُّ التَّحَوِي (ت: ٣٣٧هـ)، مترجم في «سير أعلام النبلاء» ١٥/ (٢٦٨)، وكتابه «الجُمَل» في التَّحْوِ مطبوع مشهور، وأفضل طبعاته طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت: ١٩٨٤. وقد اعتنى به الأندلسيون وغيرهم فوضعوا عليه شروحا عدة.

وقد نصَّح ابن حزم بدراسته - أيضًا - في «التلخيص لجوهر التلخيص» (ص: ١٣٠ بتحقيقي).

(٣) م: الذي لا تخلو.

(٤) م: تعبد.

(٥) م: في.

(٦) [أشكل عليَّ ضبط هذه الفقرة، وما أثبتته أعلاه أرجح ما ظهر لي، وذلك أن قوله: (واعلم أن نظرك...) يتم بقوله: (وما تعبدك به تعالى)، ثم ابتداء جملة جديدة. ويمكن أن تضبط هكذا: (واعلم أن نظرك في العلوم... ونفعك الناس...)، وهنا لا بدُّ من الأخذ برواية (م): (تصيب في ملَّة الله...). ولو كان: (ونفعك) معطوفاً على: (بإدراك الحقائق)؛ لقال: (ونفع الناس).

ورفقا لما أثبتته يكون المراد أنَّ النظر في العلوم المختلفة من الدين الحق. وهذا يتفق مع ما ذكره آنفاً من أن الوقوف على الحقائق لا يكون إلَّا بشدَّة البحث].

وسياستهم، وتبصير مَنْ يتولَّى شيئاً من ذلك، وتعديل طَبْعِهِ، ونصيحته في ذلك بالحق، وتفهيمة، وتقبيح القبيح لديه؛ أفضلُ عند الله من كلِّ نافلةٍ تتقَرَّب بها^(١) إليه - عزَّ وجلَّ - وأعظم أجراً، وأعوذُ عليك من كلِّ مالٍ تتكسَّبه؛ بعد ما لا قَوَامَ لجسمك وعيالك إلَّا به؛ ممَّا لعلَّكَ تَتَرُكُهُ لمن لو شاهدتَ فِعْلَهُ فيه^(٢) بعدك لغازطك، ومن كلِّ جاءٍ لعلَّه لا يكسبك إلَّا الإثم، والخوف، والتَّعب، والغَيْظ. واعلم أنَّ ذلكَ أعظم ثواباً، وأفضل عاقبة، وأكثر منفعة؛ من صلتك النَّاسَ بالدَّنَانِير، والدَّرَاهِم. وضررُ الجهل والخطيئة أشدُّ وأعظم من ضرر الفقر والخمول.

واعلم أنَّك لا تُورِثُ العلمَ إلَّا من يُكسبك الحسناتِ وأنتَ مَيِّتٌ، والذِّكْرُ الطَّيِّبُ وأنتَ رَمِيمٌ، ولا يذكرك إلَّا بكلِّ جميل. ولا تورِثه بعدك، ولا تصحب في حياتك في طريقه؛ إلَّا كلُّ فاضلٍ /برّ/، ولستَ تصحب في طلب المال والجاه إلَّا أشباه الثَّعَالِب والذُّنَاب.

وأحدِّثكَ في ذلك بما أرجو أن ينتفع به قارئه إن شاء الله - تعالى -، وذلك^(٣) أنِّي كنتُ مُعْتَقِلاً في يد^(٤) الملقَّب بالمستكفي؛ وهو: محمَّد بن عبد الرَّحْمَنِ بن عُبيد الله بن النَّاصر^(٥)، في مُطَبِّقٍ^(٦) ضيقٍ، وكنتُ لا آمَنُ^(٣٤٦)

(١) س: من كلِّ ما يتقَرَّب به.

(٢) م: فيه فعله.

(٣) م: وهو.

(٤) م: يدي.

(٥) خرج على ابن عمِّه الملقَّب بالمستظهر بقرطبة، في ذي القعدة (٤١٤)، وقتله وتمكَّن منه. وكان أحق طائشاً، وزر له أحمد الحايك، ثم إنه قتل وزيره هذا، فقاموا عليه، وخلعوه، وسُجن ثلاثاً لا يُطعم فيها، ثم طرده، فلحق بالثُّغور، ثم إن بعض أمرائه سمَّه في دجاجة في سنة بضع عشرة وأربع مئة. «جذوة المقتبس» ٥٨/١، و«السَّير» ١٧/٨٢ و(٢٥٨).

وقد تعرَّض ابن حزم لذكره في «جمهرة الأنساب» ١٠١، و«نقط العروس» (الرسائل: ٤٧/٢) ووصفه بأنَّه كان في نهاية الضعة والسقوط والضعف والتأخر، وأن أتباعه من السفلة هم الذين قاموا على المستظهر، وقارن بين المستكفي المرواني والمستكفي العباسي.

(٦) المطبِّق - كَمُخْسِنٍ -: سيجن تحت الأرض. «تاج العروس» (مادة: طبق).

قَتَلَهُ لِأَنَّهُ كَانَ سُلْطَانًا جَائِرًا، ظَالِمًا عَادِيًا، قَلِيلَ الدِّينِ، كَثِيرَ الْجَهْلِ، غَيْرَ مَأْمُونٍ وَلَا مَتَّبِعٍ. وَكَانَ ذَنْبُنَا - عِنْدَهُ - صُخْبَتُنَا لِلْمُسْتَظْهِرِ^(١) - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - وَكَانَ الْعِيَّارُونَ قَدْ انْتَزَوْا^(٢) بِهَذَا الْخَاسِرِ عَلَى الْمُسْتَظْهِرِ فَقَتَلَهُ، وَاسْتَوْلَى عَلَى الْأَمْرِ، وَاعْتَقَلْنَا حَيْثُ ذَكَرْنَا. وَكُنْتُ مَفْكَرًا فِي مَسْأَلَةِ عَوِيصَةَ مِنْ كَلِّيَّاتِ الْجَمَلِ الَّتِي تَقَعُ تَحْتَهَا مَعَانٍ عَظِيمَةٌ؛ كَثُرَ فِيهَا الشُّغْبُ قَدِيمًا وَحَدِيثًا فِي أَحْكَامِ الدِّيَانَةِ، وَهِيَ مُتَصَرِّفَةُ الْفُرُوعِ فِي جَمِيعِ أَبْوَابِ الْفَقْهِ، فَطَالَتْ فِكْرَتِي فِيهَا أَيَّامًا وَلَيَالِيًا، إِلَى أَنْ لَاحَ لِي وَجْهُ الْبَيَانِ فِيهَا، وَصَحَّ لِي /وَحَقُّ لِي/ الْحَقُّ يَقِينًا فِي حَكْمِهَا وَانْبِلَجَ، وَأَنَا فِي الْحَالِ الَّتِي وَصَفْنَا^(٣)، فَبِاللَّهِ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْوَاحِدُ الْأَوَّلُ الْخَالِقُ، مَدْبُرُ الْأُمُورِ - كُلِّهَا - أَقْسِمُ، الَّذِي لَا يَجُوزُ الْقِسْمُ بِسِوَاهِ، لَقَدْ كَانَ سُرُورِي - يَوْمَئِذٍ - وَأَنَا فِي تِلْكَ الْحَالِ بِظَفَرِي بِالْحَقِّ فِيمَا كُنْتُ مُشْغُولَ الْبَالِ بِهِ، وَإِشْرَاقِ الصُّوَابِ لِي أَشَدَّ مِنْ سُرُورِي بِإِطْلَاقِي^(٤) مِمَّا كُنْتُ فِيهِ، وَمَا أَلَّفْنَا كِتَابَنَا هَذَا، وَكَثِيرًا مِنْ كِتَابِنَا؛ إِلَّا وَنَحْنُ مُغْرَبُونَ مُبْعَدُونَ عَنِ الْوَطَنِ وَالْأَهْلِ وَالْوَلَدِ، مُخَافُونَ مَعَ ذَلِكَ فِي أَنْفُسِنَا^(٥) ظُلْمًا وَعَدْوَانًا، لَا نُسِرُ^(٥) هَذَا بَلْ نُغْلِنُهُ، وَلَا يُمْكِنُ الْمَطَالِبُ^(٦) إِبْطَالِ قَوْلِنَا فِي ذَلِكَ، إِلَى اللَّهِ - تَعَالَى - نَشْكُو، وَإِيَّاهُ نَسْتَحْكِمُ لَا سِوَاهُ، لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ.

وَأَمَّا الْحَدُّ الْأَصْغَرُ الَّذِي لَا يَنْبَغِي لِلْعَاقِلِ أَنْ يَقْصُرَ دُونَهُ فَلْيَنْظُرِ الْوَقْتَ

(١) هو: أبو المطرّف عبد الرحمن بن هشام بن عبد الجبار بن الناصر لدين الله. اختاره أهل قرطبة للخلافة، وبويع في رمضان (٤١٤)، وله (٢٢) سنة، وتلقّب بالمستظهر، واستوزر ابن حزم وابن شَهِيد. قال عنه ابن حزم: وكان في غاية الأدب والبلاغة والفهم، ورُقّة النفس. ولم تَطُلْ أَيَّامُهُ، بَلْ قَامَ عَلَيْهِ ابْنُ عَمِّهِ الْمُسْتَكْفِي فِي ذِي الْقَعْدَةِ فِي نَفْسِ الْعَامِ، وَقَتْلَهُ - كَمَا تَقَدَّمَ فِي الْهَامِشِ السَّابِقِ -، وَسَجَنَ ابْنُ حَزْمٍ وَابْنُ عَمِّهِ أَبَا الْمَغِيرَةِ، وَأَقَامَ فِي الْخِلَافَةِ سِتَّةَ عَشَرَ شَهْرًا عَادَ بَعْدَهَا أَمْرُ قُرْطُبَةَ إِلَى بَنِي حَمُودٍ، وَفَرَّ الْمُسْتَكْفِي إِلَى نَاحِيَةِ الثُّغُرِ. «الجدوة» ٥٦/١، «السّير» ١٥/٢١٥.

(٢) س: العبادون قد ابتزوا.

(٣) س: الَّذِي وَصَفْتُ.

(٤) م: بانطلاقي.

(٥) س: نستري.

(٦) س: الطالب.

الَّذِي ينفرد فيه^(١) للفضول من الحديث الذي لا يجدي مع جيرانه، أو القعود مُتَبَطِّلًا بلا شغل لا مِنْ عملٍ أُخرى ولا مِنْ عملٍ دُنْيَا، أو حِينَ مَشِيهِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا، وَقَدْ نَهَاها خَالِقُهُ - تعالى - عَنْ ذَلِكَ^(٢)، فَلْيَجْعَلْ هَذِهِ الْأَوْقَاتُ^(٣) لِلتَّعْلَمِ وَالنُّظَرِ فِي الْعُلُومِ الَّتِي قَدَّمْنَا، وَرِيَاضَةِ طَبْعِهِ عَلَى الْعَدْلِ الَّذِي هُوَ أَسُّ^(٤) كُلِّ فَضِيلَةٍ، فَإِنَّ الْعَدْلَ يَقْتَضِي أَنْ لَا يَمِيلَ لِقَوْلٍ عَلَى قَوْلٍ إِلَّا بِبَرَهَانٍ وَاضِحٍ، وَيَقْتَضِي لَهُ - أَيْضًا - أَنْ لَا يَشْتَغَلَ بِالْأَدْنَى وَيَتْرَكَ الْأَفْضَلَ، فَإِنَّهُ إِنْ فَعَلَ هَكَذَا أَوْشَكَ أَنْ يَظْفِرَ بِمَا فِيهِ الْفُوزُ فِي الدَّارَيْنِ. وَأَمَّا الْأَوْقَاتُ الَّتِي يَشْتَغَلُ فِيهَا أَهْلُ الْجَهْلِ إِمَّا بِاللَّذَاتِ بِالْمَعَاصِي، وَإِمَّا بِظُلْمِ النَّاسِ فِي أَمْوَالِهِمْ، وَالسَّعْيِ بِالْفَسَادِ فِي سِيَاسَتِهِمْ، وَالنَّيْلِ مِنْ أَعْرَاضِهِمْ، وَالْجُورِ عَلَيْهِمْ؛ فَإِنَّ اشْتَغَالَهُمْ بِالْأَمْرَاضِ الْمُؤْلِمَةِ لَأَنْفُسِهِمْ، الْمُؤْذِيَةِ لِأَبْدَانِهِمْ؛ أَعُودَ عَلَيْهِمْ مِنْ ذَلِكَ وَأَفْضَلَ، فَكَيْفَ الْإِشْغَالُ بِالْعُلُومِ الْمُؤْذِيَةِ إِلَى خَيْرِ الدُّنْيَا وَفُوزِ الْآخِرَةِ؟ وَقَدْ قَالَ الْوَاحِدُ الْأَوَّلُ: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: ٢٨]، وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّينِ»^(٥). وَلَا فِقْهَ إِلَّا بِمَعْرِفَةِ مَا ذَكَرْنَا، وَالْإِشْرَافَ عَلَيْهِ. فَمَنْ حَرَّمَ مَا ذَكَرْنَا؛ فَمَا أَخَوْفُنَا عَلَيْهِ أَنْ يَكُونَ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - لَمْ يُرِدْ بِهِ خَيْرًا، نَعُودُ بِاللَّهِ مِنْ ذَلِكَ لِأَنْفُسِنَا، وَلِأَبْنَائِنَا، وَلِإِخْوَانِنَا، وَلِكُلِّ أَهْلِ الْخَيْرِ وَالْفَضْلِ، وَمَا تَوَفَّقْنَا إِلَّا بِاللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ -.

وَاعْلَمْ أَنَّ مِنْ فَضْلِ الْعِلْمِ، وَالْإِكْبَابِ عَلَى طَلَبِهِ، وَالْعَمَلِ بِمُوجِبِهِ؛ أَنَّكَ^(٦) تَحْصُلُ عَلَى طَرْدِ الْهَمِّ الَّذِي هُوَ الْغَرَضُ الْجَامِعُ لِجَمِيعِ الْمَقَاصِدِ مِنْ كُلِّ قَاصِدٍ أَوَّلَهَا عَنْ آخِرِهَا^(٦). وَبِاللَّهِ - تعالى - التَّوْفِيقُ، وَهُوَ حَسْبُنَا، وَنَعْمَ الْوَكِيلُ، لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ.

(١) س: به.

(٢) فِي قَوْلِهِ - تعالى -: ﴿وَلَا تَتَّبِعْ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا﴾ [الإسراء: ٣٧].

(٣) م: الأقوات.

(٤) س: رأس.

(٥) أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ (٧١)، وَمُسْلِمٌ (١٠٣٧).

(٦) فَضَّلَ الْمَصْنُفُ - رَحِمَهُ اللَّهُ - الْقَوْلَ فِي هَذَا فِي «الْأَخْلَاقِ وَالسَّيْرِ» (٥)، فَرَاغَهُ فَإِنَّهُ نَافِعٌ جَدًّا فِي طَرْدِ الْهَمِّ، وَمَعْرِفَةِ السَّعَادَةِ الْحَقِيقِيَّةِ.

[١٩] باب كيفية أخذ المقدمات من^(١) العلوم الظاهرة عند الناس بإيجاز^(٢):

العلوم الدائرة بين الناس اليوم المقصودة بالطلب اثنا عشر علماً، وينتج^(٣) منها علّمان زائدان، وهذه الرتبة هي غير الرتبة التي كانت عند المتقدمين، ولكننا إنما نتكلّم على ما ينتفع به الناس في كلّ زمانٍ ممّا يتوصّلون به إلى مطلوبهم من إدراك العلوم بحول الله - تعالى - وقوّته.

فالعلوم التي ذكرنا: علم القرآن، وعلم الحديث، وعلم المذاهب، وعلم الفُتيا، وعلم المنطق، (وعلم النّحو)، وعلم اللّغة، وعلم الشّعر، وعلم الخبر، وعلم الطّب، وعلم العدد والهندسة^(٤)، وعلم النّجوم. وينتج^(٥) من هذه علم العبارة وعلم البلاغة.

[١] فأما علم القرآن فينقسم أقساماً، وهي علم: قراءاته، وإعرابه، وغريبه، وتفسيره، وأحكامه. فالمرجوع إليه من علم قراءاته مقدمات مقبولة راجعة إلى قُرّاء مَرَضِيّين معلومين، راجعة إلى النّبي ﷺ الذي قد قامت البراهين على صحّة نقلها عنه، وعلى صحّة ثبوته. وأما إعرابه فهو مقدّمة صحيحة فيه إذا وُجِدَ^(٦) اللفظ فيه على حركاتٍ ما، وهيئة ما، فهو أصلٌ مرجوع إليه. وأما لغته فإلى المعهود منها في اللّغة العربية. وأما أحكامه فإلى مفهوم ألفاظها، وإلى بيان النّبي ﷺ لها.

[٢] وأما الحديث فينقسم على قسمين: علم رجاله^(٧)، وعلم أحكامه. فأما رجاله^(٧) فالمرجوع إليه فيهم مقدمات منقولة عن ثقاتٍ شهدوا

(٣١٩)

(١) م: في.

(٢) ولابن حزم رسالة مفصّلة في هذا الباب، اسمها: «مراتب العلوم»، وهي ضمن «رسائل ابن حزم» ٦١/٤ - ٩٠.

(٣) س: وينتج.

(٤) س: وعلم الهندسة.

(٥) س: وينتج.

(٦) س: أخذ.

(٧) س: رواه. والمعنى هنا واحد.

عليهم بالعدالة أو الجرحة، والشهادة مأخوذة من نص القرآن الذي ذكرنا صحته. وأمّا أحكامه فإلى مفهوم ألفاظها، وإلى بناء^(١) بعضها على بعض، على ما قد شرحنا في غير هذا المكان.

[٣] وأمّا علم المذاهب؛ فما كان منها خارجاً عن الملة الإسلامية فإلى القرآن، وإلى مقدمات راجعة إلى أوائل العقل والحس على ما شرّحنا في كتاب: «الفصل»^(٢).

[٤] وأمّا علم المنطق فقد بيّناه في هذا الديوان، وهو المِغْيَارُ^(٣) على كلِّ علم.

[٥] وأمّا علم الفُتْيَا فإلى مقدمات مأخوذة من القرآن والحديث اللذين صحّا بالبراهين، وإلى إجماع العلماء الأفاضل الذي صحّ بالقرآن على ما بيّنا في سائر كتبنا.

[٦] وأمّا علم النّحو فإلى مقدمات محفوظة عن العرب الذين نريد معرفة تفاهمهم للمعاني (بلغتهم)، وأمّا العلل فيه ففاسدة جداً.

[٧] وأمّا علم اللّغة فإلى ما سُمِعَ - أيضاً - من العرب بنقل الثّقات المقبولين أنّ هذه هي لغتهم.

[٨] وأمّا علم الشّعر فإلى ما سُمِعَ - أيضاً - من استعمالهم في الأوزان خاصّة دون كلّ وزنٍ يستعمل عند غيرهم، إذ إنّما يسمّي الناس شِعْراً

(١) م: وبناء. (سقطت بناء من س).

(٢) وردت هذه العبارة في (س) هكذا: (فإلى (القرآن) مقدمات راجعة إلى أوائل العقل والحس، وما كان منها في الملة الإسلامية فإلى القرآن وإلى مقدمات راجعة إلى أوائل العقل والحس على ما ذكرنا في كتاب «الفصل»). وقد ضرب الناسخ على لفظة (القرآن) في الموضع الأول، وذكر القرآن الكريم فيه ضروري، أما ذكر (ما كان منها في الملة الإسلامية...) فيظهر لي أنه وهم، وتغني عنه الفقرة برقم (٥).

ومما تحسن الإشارة إليه هنا أن ناسخ (م) ضبط: «الفصل» بفتح الفاء وسكون الصاد.

(٣) س: العبارة.

ما ضمته الأعاريضُ فقط؛ التي ذكر النديم في «كتابه»^(١). وأما في مستحسنه ومستقبحه فالإلى أشياء اصطلاح عليها أهل الإكثار من روايته، والإكباب على تفتيش معانيه؛ من لفظٍ عذبٍ سهلٍ، ومعنى جامعٍ حسنٍ، وإصابة تشبيهٍ، وكنايةٍ مليحةٍ، ونظمٍ بديعٍ.

(٣٥١)

[٩] وأما علم الخبر فالإلى مقدمات قد اضطرَّ تواتر الثقل إلى الإقرار بصحتها

(١) النديم هو: محمد بن إسحاق البغدادي، أبو الفرج الإخباري الشيعي المعتزلي، وهو من أهل الزينغ غير موثق به، ذكره الذهبي في «تاريخ الإسلام» (حوادث ووفيات: ٣٩١ - ٤٠٠) في المتوفين قبل الأربع مئة، وقال ص ٣٩٨: ولا أعلم متى توفي، وإنما كتبه هنا على التوهم. وترجم له ابن حجر في «لسان الميزان» ٧٢/٥ وجرحه. وله كتاب: «الفهرست»، وهو مطبوع، وقد بحث فيه فلم أجد المعنى الذي أشار إليه ابن حزم. وله أيضًا كتاب «التشبيهات» وهو مفقود. وأغفل الدكتور إحسان عباس هذا الموضوع فلم يعلق عليه، ولا ذكر النديم ولا كتابه في «الفهارس». وهذا موضع يحتاج إلى مزيد تحقيق، وبالله - تعالى - التوفيق.

قال عبد الحق التركماني عفا الله عنه: هذا ما علّفته على هذا الموضوع، فاستدرك عليّ العلامة أبو عبد الرحمن ابن عقيل الظاهري في مقدمته لهذا الكتاب (ص) فقال - جزاء الله خيرًا -: «ليس المراد ما ذكره المحقق عن كتاب النديم أن المراد «فهرست ابن النديم» بل النديم لقب أديب عروضي له تأليف في الشعر والعروض، ورد بكتابي «العقل العروضي»، وليس بين يدي الآن فأتحقّقه، وأظنه: إسحاق الموصلي».

قلت: لم يتيسر لي الوقوف على كتاب «العقل العروضي»، أما إسحاق النديم فهو - كما قال الذهبي -: الإمام العلامة الحافظ ذو الفنون أبو محمد إسحاق بن إبراهيم بن منيّمون التميمي الموصلي الأخباري، صاحب الموسيقى، والشعر الرائق، والتصانيف الأدبية مع الفقه واللغة، وأيام الناس، والبصر بالحديث، وعلو المرتبة. قال إبراهيم الحربي: كان ثقة عالمًا.

وقال الخطيب في «تاريخ بغداد» ٣٣٨/٦: كان حلو النادرة، حسن المعرفة، جيّد الشعر، مذكورًا بالسّخاء، صنف كتاب «الأغاني» الذي يرويه عنه ابنه حمّاد. مات سنة (٢٣٥ هـ). ترجمته ومصادرها في «سير أعلام النبلاء» ١١٨/١١ (٤٢)، و«تاريخ الإسلام» ٩٢/١٧ - ٩٧؛ كلاهما للحافظ الذهبي رحمه الله.

وترجم له ابن النديم في «الفهرست» ص ٢٠٠ - ٢٠٣، وذكر أسماء جملة كبيرة من كتبه؛ وليس بينها ما يتعلّق بعلم العروض، بل لم أجد - بعد البحث والتقصي في مصادر كثيرة - ما يدلّ على أن له كتابًا منقولاً أو أثرًا معروفًا في هذا المجال؛ فالظاهر أنّه - أيضًا - غير مراد من نصّ ابن حزم.

=

.....
= وقد تبين لي الآن - بما يشبه اليقين - أن المراد هو ابن عبد ربّه، وهو: العلامة الأدبي الأخابري أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربّه بن حبيب بن حدير المرواني - مولى أمير الأندلس هشام بن عبد الرحمن الداخل - الأندلسي القرطبي، المتوفى سنة: (٣٢٨ هـ) بقرطبة.

ترجمته ومصادرها في «السير» ٢٨٣/١٥ (١٢٦)، و«تاريخ الإسلام» ٢٤/٢٢٠، ولابن كثير كلام مهم فيه في «البداية والنهاية» ١١/١٩٣.
والأدلة على أنه المراد ما يلي:

١ - وَصَفَ ابن عبد ربّه بالتدبير صحيح مطابق لحاله؛ وإن لم يشتهر به؛ فقد كان نديماً وشاعراً بالبلاط حوالي آخر حكم محمد الأول، وأيام المنذر، وعبد الله، وبلغ غاية نشاطه الأدبي والشعري في النصف الأول من عهد حكم عبد الرحمن الثالث (٣٠٠ - ٣٥٠ هـ)؛ كما قال فؤاد سزكين في «تاريخ التراث العربي» ٥/٥٢، وانظر: «الجدوة» للحميدي (الترجمة: ١٧٢).

٢ - أن منزلة ابن عبد ربّه العلمية والأدبية، وشهرته الواسعة؛ سبب قوي لاعتماد ابن حزم على كتابه وإحالة إليه:

قال عنه ابن الفرضي (ت: ٣٥١ هـ) في «تاريخ علماء الأندلس» (١١٨): وهو شاعر الأندلس وأديبها، كتب الناس عنه تصنيفه وشعره.

وقال الحميدي في «الجدوة» (١٧٢): وكان لأبي عمر بالعلم جلالة، وبالأدب رئاسة وشهرة، مع ديانتته وصيانتته، وأنفقت له أيام وللايات للعلم فيها نفاق، فسأد بعدد خمول، وأثرى بعد فقر، وأشير بالتفضيل إليه، إلا أنه غلب الشعر عليه.

وقال ابن خاقان في «مطمح الأنفس» ص ٢٧٠: عالم ساد بالعلم ورأس، واقتبس به من الحظوة ما اقتبس، وشهر بالأندلس حتى سار إلى المشرق ذكره، واستطار شرر الذكاء فكره، وكانت له عناية بالعلم وثقة، ورواية له متسقة، وأما الأدب فهو كان حُجَّتَه، وبه غمرت الأفهام لُجَّتَه.

٣ - وإلى ذلك فقد كانت لابن عبد ربّه عناية فائقة بعلم العروض، وأفرّد فيه تأليفاً ذكره ابن خير الأشبيلي (ت: ٥٧٥ هـ) في «فهرسته» ٤٣١/٢ (٨٤٤) باسم: «كتاب العروض»، ولم يصلنا هذا الكتاب، لكن لعل فيما أورده في كتابه الشهير: «العقد الفريد» غنية عنه، فقد خصص لموضوع العروض والقوافي وعلل الشعر كتاباً مستقلاً من كتب «العقد الفريد» ٢٣٣/٦ - ٢٥٥، أسماء: «كتاب الجوهرة الثانية في أعاريض الشعر»، وقد أورد فيه أرجوزة في العروض في (١٩٢) بيتاً، اختصره من عروض الخليل بن أحمد الفراهيدي؛ لكأنه لم يكن مقلداً له، بل ربّما تعقّب واستدرك عليه، فكان عمله من أهم وأشهر أعمال الأندلسيين في هذا الباب.

من كون البلاد المشهورة، /والممالك المعروفة، / والملوك المعلومين،
ووقائعهم، وسائر أخبارهم، ممّا لا شكّ فيه.

[١٠] وأمّا علم الطبّ فالإلى مقدّمات صَحّحتها التَّجربة، أو ما بدا وظهر من
قوى الأمراض، وما يولّدها عن اضطراب المزاج، ومقابلة ذلك بقوى
الأدوية، وذلك - كلّ - راجع إلى أوائل العقل والحسّ.

[١١] وأمّا علم العدد والهندسة فمقدّماته من أوائل العقل - كلّها -.

[١٢] وأمّا علم النُّجوم فينقسم قسمين:

أحدهما: علم هيئة الأفلاك، وقطع الكواكب والشمس والقمر
والسّماوات، وأقسام الفلك ومراكزها. فهذا القسم مقدّماته راجعة إلى
مقدّمات العدد والهندسة، وأوائل العقل والحسّ.

والقسم الثّاني: القضايا الكائنة بِنُصْبٍ^(١) انتِقَالَ الكواكب والشمس
والقمر في البروج، ومقابلة بعضها بعضاً، فإنّ صَحّحت التَّجربة شيئاً من
ذلك صُدّقَ /به/، وإلّا فليس هنالك إلّا أقوالٌ عن قومٍ متقدّمين فقط.

[١٣] وأمّا علم البلاغة فعلى ما نذكره في بابها بعد هذا؛ إن شاء الله - عزّ
وجلّ -.

= فهذه الأسباب كافية في الاطمئنان إلى أن ابن حزم عنى ابن عبد ربّه وكتابه في
العروض.

ولا يردّ على هذا إغفال أبي محمدٍ لذكر كتاب ابن عبد ربّه في رسالته في فضل
الأندلس، لأنّ ابن ربيب القيرواني قد ذكر في رسالته إلى أبي المغيرة عبد الوهاب بن
حزم - التي ذكر فيها تقصير الأندلس في تخليد علمائهم، ومآثر فضائلهم، وسير
ملوكهم - شهرة «العقد الفريد» لكنه قال: «على أنّه يلحقه بعض اللوم، لا سيما إذا لم
يجعل فضائل بلده واسطةً عقده، ومناقب ملوكه يتيمة سلكه». فلما وقف أبو محمد
ابن حزم على كتاب القيرواني؛ ألّف رسالته في فضل الأندلس، وأعرض عن ذكر
«العقد» لصحة النقد الوارد عليه، والله أعلم. انظر: «نفح الطيب» للمفري ١٥٦/٣ -
١٥٨.

(١) النُّصْب - بضمّتين -: كلُّ ما جُعِلَ عَلَماً. والنُّصْبُ: العلم المنسوب. «القاموس»
(مادة: نصب).

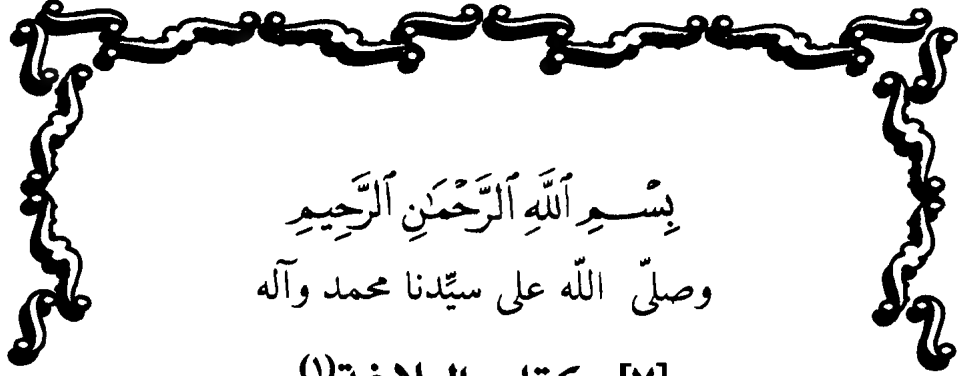
[١٤] وأما علم العبارة فالإلى أشياء رُوِيَتْ عن رسول الله ﷺ، وعن أفاضل من أهل هذا العلم. وملاك هذين العلمين التوسع في جميع العلوم مع الطبع والموافقة في أصل الخلقة.

وقد انتهينا إلى ما أردنا من إحكام القول في البرهان وتوابعه، وما يُشَبَّه^(١) به مما ليس ببرهان.

والحمد لله رب العالمين (كثيراً، لا شريك له، وحسبنا الله ونعم الوكيل).



(١) س: تَشَبَّه.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وصلّى الله على سيّدنا محمد وآله

[٧] كتاب البلاغة^(١)

(٣٥١)

قد تكلم أرسطاطاليس في هذا الباب، وتكلم الناس فيه كثيرًا، وقد أحكم فيه قدامة بن جعفر الكاتب^(٢) كتابًا حسنًا، وبلغنا حين تأليفنا هذا أن صديقنا أحمد بن عبد الملك بن شهيد^(٣) ألّف في ذلك كتابًا، وهو من

- (١) هذا يقابل كتاب «ريطوريقا» بين كتب أرسطاطاليس.
- (٢) أبو الفرج الكاتب الإخباري البغدادي، أحد البلغاء، كان فيلسوفًا نصرانيًا فأسلم على يد المكتفي بالله. وكان موصوفًا بمعرفة علم المنطق. له كتاب «الخراج»، و«نقد الشعر» وغير ذلك. «تاريخ الإسلام» (حوادث ووفيات: ٣٠١ - ٣١٠هـ) ص ٣٢٤، و«البداية والنهاية» ٢٢٠/١١ في وفيات سنة (٣٣٧هـ).
- قال الدكتور إحسان عباس: لست أظن أن ابن حزم يشير إلى كتاب (نقد الشعر)، على أنه في البلاغة، فإنه يلحق بالبيوطيقا، وقد ذكر أبو حيان التوحيدي (الإمتاع: ١٤٥/٢) أن المرتبة الثالثة في كتاب الخراج تدور حول الشر. فلعلّ هذا هو المعنى هنا.
- (٣) العلامة البليغ، جاحظ وقته: أبو عامر أحمد بن عبد الملك بن شهيد (٣٨٢ - ٤٢٦) ربيب الدولة العامرية. أثر في نفسه زوال المجد العامري في قرطبة، ولكنه لم يهاجر من بلده كما فعل ابن درّاج أو صديقه ابن حزم. شارك في الحياة السياسية عندما جاء المستظهر مع ابن حزم ثم مدح بني حمود المتغلبين على قرطبة، وأصيب في آخر أيامه بفالج أقعده. وكان مسرفًا في كرمه، شديد الذهاب بالنفس، مائلًا إلى الفكاهة، والهزل، معجبًا بشعره، زاريا على بني قومه وخاصة طبقة المؤدبين. وقد شهر بين المشاركة برسالة التوابع والزوابع. أما كتابه الذي يذكره ابن حزم في البلاغة فقد أورد ابن بسام بعض فقر منه في «الذخيرة». ترجمته في «الجدوة» ١/ (٢٣٣)، و«الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة» ١١٨/١ - ٢٠٧، و«سير أعلام النبلاء» ١٧/ (٣٢٣).

المتمكنين من علم البلاغة الأقوياء فيه (جدًا)، وقد كتب إلينا يخبرنا بذلك، إلا أننا لم نَرَ الكتابَ بعدُ فغنينا بالكتب التي ذكرنا عن الإيغال في الكلام في هذا الشأن، ولكنا نتكلّم فيه بإيجازٍ جامع، ونحيل على ما قد بيّنه غيرنا ممّن سمّينا ومِمّن نُسَمّي؛ إن شاء الله - عزّ وجلّ - فنقول - وبالله تعالى نتأيّد :-

البلاغة قد تختلف في اللغات على قدر ما يستحسن أهل كل لغة من مواقع ألفاظها على المعاني التي تتفق في كل لغة. وقد تكون معدودة في البلاغة ألفاظٌ مستغربة؛ فإذا كثر استعمالهم لها^(١) لم تُعدّ في البلاغة ولا استحسنت. ونقول: البلاغة ما فهمه العامي كفهّم الخاصي، وكان بلفظٍ يَنبَئُه^(٢٠٧) له العامي لأنّه لا عهد له /بمثله، ويتنبّه له الخاصي لأنّه لا عهد له /بمثل نظمه ومعناه، واستوعب المراد - كلّهُ -، ولم يزد فيه ما ليس منه، ولا حذف ممّا يحتاج من ذلك المطلوب شيئًا، وقرب على المخاطب به فهمه، ولوضوحه وتقريبه ما بعدُ، وكثر من المعاني، وسهل عليه حفظه لقصره وسهولة ألفاظه. وملاك ذلك الاختصارُ لِمَنْ يَفْهَمُ، والشرحُ لِمَنْ لا يفهم، وترك التكرار لِمَنْ قَبِلَ ولم يَغْفُلْ، وإدماؤ التكرار لمن لم يقبل أو غَفَلَ.

وهذا الذي ذكرنا ينقسم قسمين:

أحدهما: مائل إلى الألفاظ المعهودة عند العامة؛ كبلاغة عمرو بن بحر الجاحظ^(٢)، وقسم مائل إلى الألفاظ غير المعهودة عند العامة؛ كبلاغة الحسن البصري^(٣)، وسهل بن هارون^(٤). ثم يحدث بينهما قسم ثالث أخذ

(١) م: فإذا كثر استعمالها.

(٢) أبو عثمان البصري المعتزلي (ت: ٢٥٥هـ)؛ صاحب: «البيان والتبيين» و«الحيوان» وغيرهما من الكتب الشهيرة.

(٣) الحسن بن أبي الحسن يسار البصري (ت: ١١٠هـ)، الفقيه الزاهد الواعظ، من أئمة التابعين.

(٤) سهل بن هارون: كان فصيحًا شاعرًا أديبًا، فارسي الأصل، شعوبي المذهب، شديد التعصب على العرب مشهورًا بالبخل، اتصل بخدمة المأمون، وتولّى خزانة الحكمة له، وكانت فيها كتب الفلسفة التي جلبت من قبرص.

مِنْ كِلَا الوجهين؛ كِبلاغة صاحب ترجمة: «كَلِيلَة وَدِمْنَة»؛ ابْن المَقْفَعِ كان أو غيره^(١). ثُمَّ بلاغة النَّاسِ تحتَ هذه الطَّرائِقِ الَّتِي ذَكَرْنَا.

وَأَمَّا نَظْمُ الْقُرْآنِ فَإِنَّ مَنَزَلَهُ - تَعَالَى - مَنَعَ مِنَ الْقُدْرَةِ عَلَى مِثْلِهِ، وَحَالَ بَيْنَ الْبَلَاغَاءِ وَبَيْنَ الْمَجِيءِ بِمَا يُشَبِّهُهُ^(٢). وَقَدْ كَانَ أَحَدُ ابْنِ دِرَاجٍ^(٣) عِنْدَنَا نَوْعًا مِنَ الْبَلَاغَةِ مَا بَيْنَ الْخُطْبِ وَالرَّسَائِلِ. وَأَمَّا الْمُتَأَخَّرُونَ فَإِنَّا نَقُولُ: إِنَّهُمْ مَبْعَدُونَ عَنِ الْبَلَاغَةِ، وَمُقَرَّبُونَ مِنَ الصَّلَفِ وَالتَّزْيِيدِ، حَاشَا الْحَاتِمِيَّ^(٤)، وَبَدِيعَ الزَّمَانِ^(٥)؛ فَهُمَا مَائِلَانِ نَحْوَ طَرِيقَةِ سَهْلِ بْنِ هَارُونَ.

= قَالَ الْجَا حِظُّ فِي «الْبَيَانِ وَالتَّبْيِينِ» ٤٢/١: وَمِنَ الْخُطْبَاءِ الشُّعْرَاءِ الَّذِينَ جَمَعُوا الشَّعْرَ وَالْخُطْبَ، وَالرَّسَائِلَ الطُّوَالَ وَالْقِصَارَ، وَالْكَتَبَ الْكِبَارَ الْمَجْلُدَةَ، وَالسِّيرَ الْحَسَنَ الْمَوْلُودَةَ، وَالْأَخْبَارَ الْمَدُونَةَ: سَهْلُ بْنُ هَارُونَ بْنِ رَاهِبِيُونِي الْكَاتِبِ، صَاحِبُ كِتَابِ «نُعْلَةَ وَعُفْرَةَ» فِي مَعَارِضَةِ كِتَابِ «كَلِيلَةِ وَدِمْنَةِ» وَكِتَابِ «الإِخْوَانِ»، وَكِتَابِ «الْمَسَائِلِ»، وَكِتَابِ «الْمَخْزُومِي وَالْهَذَلِيَّةِ»، وَغَيْرَ ذَلِكَ مِنَ الْكُتُبِ.

ترجمته في «الفهرست» لابن النَّدِيم ص ١٧٤، و«معجم الأدباء» ٤٠٤/٣، و«الوافي بالوفيات» ١٣/١٦، و«فوات الوفيات» ٣٨٦/١، و«الأعلام» للزُّرْكَلي ٢١٢/٣.

(١) قَالَ الدُّكْتُورُ إِحْسَانُ عَبَّاسٍ: إِنَّ عَدَمَ الْجُزْمِ هُنَا لَهُ دَلَالَتُهُ، فَكَأَنَّ ابْنَ حَزْمٍ لَا يَقْطَعُ بِأَنَّ ابْنَ الْمَقْفَعِ هُوَ مُرْجِمُ كَلِيلَةِ وَدِمْنَةِ.

وعبد الله بن المقفّع: أحد المشهورين بالكتابة والبلاغة والترسل، كان فارسياً فأسلم، وكان يُتَّهَمُ بِالزُّنْدَقَةِ، قُتِلَ سَنَةَ (١٤٥هـ). ترجمته ومصادرها في «السير» ٢٠٨/٦ (١٠٤)، و«تاريخ الإسلام» ١٩٨/٩.

(٢) هَذَا قَوْلُ الْقَائِلِينَ بِالصَّرْفَةِ، وَقَدْ قَالَ بِهَا بَعْضُ الْمَعْتَزِلَةِ وَبَعْضُ الْأَشَاعِرَةِ، وَانْتَصَرَ لَهُ ابْنُ حَزْمٍ فِي «الْفَصْلِ» ١٧/٣ - ٢٢. وَمَقْتَضَى هَذَا أَنَّ الْقُرْآنَ لَيْسَ مُعْجَزًا فِي ذَاتِهِ، وَإِنَّمَا الْمُعْجَزُ هُوَ الْمَنْعُ. وَهَذَا رَأْيٌ بَاطِلٌ، وَالْحَقُّ أَنَّ الْقُرْآنَ فِي أَعْلَى دَرَجَاتِ الْإِعْجَازِ فِي بَلَاغَتِهِ، وَأَنَّ الْإِنْسَانَ وَالْجَنِّ قَدْ عَجَزُوا عَنِ الْإِتْيَانِ بِمِثْلِهِ. وَتَفْصِيلُ هَذَا فِيمَا عُلِّقَتْهُ عَلَى «الدَّرَةِ فِيمَا يَجِبُ اعْتِقَادُهُ» لِلْمَصْنُفِ - رَحِمَهُ اللَّهُ -.

(٣) أَبُو عَمْرِو أَحْمَدُ بْنُ دِرَاجٍ الْقَسْطَلِيُّ: مِنْ كِبَارِ الْأَدْبَاءِ فِي عَصْرِهِ، كَانَ يَجْمَعُ إِلَى الشَّعْرِ قُدْرَةً عَلَى التَّرْسُلِ. «الذَّخِيرَةُ» ٣٤/١، و«الْجُذُودُ» ١/١٨٦.

(٤) سَتَاتِي تَرْجَمَتُهُ (ص: ٦٢٤).

(٥) هُوَ الْعَلَامَةُ الْبَلِيغُ أَبُو الْفَضْلِ أَحْمَدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ يَحْيَى الْهَمْدَانِي (ت: ٣٩٨هـ)، صَاحِبُ كِتَابِ «الْمَقَامَاتِ» وَهُوَ مَطْبُوعٌ مَشْهُورٌ.

فهذه حقيقة البلاغة ومعناها، قد جمعناها، والحمد لله رب العالمين.

ولا بدّ لمن أرادَ علم البلاغة من أن يضرب في جميع العلوم التي قدّمنا قبل هذا بنصيب، وأكثر ذلك القرآن، والحديث، والأخبار، وكتبُ (٢٥٣) عمرو بن بحر، ويكون مع ذلك مطبوعاً فيه؛ وإلا لم يكن بليغاً، والطبع لا ينفع مع عدم التوسع في العلوم.

تَمَّ كتابُ البلاغة، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

[٨] كتاب الشعر

(٣٥٤)

هذه صناعة قالَ فيها بعضُ الحكماء: كلُّ شيءٍ يزيّنه الصّدقُ إلّا السّاعي والشّاعر؛ فإنّ الصّدقَ يشينهما فحسبك بما تسمع. وقال المتقدّمون: الشعرُ كَذِبٌ. ولهذا^(١) منعه الله نبيّه ﷺ فقال - عزّ وجلّ -: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ﴾ [يسر: ٦٩]، وأخبر - تعالى - أنّهم: ﴿يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ﴾ [الشعراء: ٢٢٦]. ونهى النّبيّ ﷺ عن الإكثار منه^(٢). وإنّما ذلك لأنّه كَذِبٌ إلّا ما خرّجَ عن حدِّ الشّعر فجاء مجيء الجكم والمواعظ ومدح النّبيّ ﷺ. وأمّا ما عدا ذلك فإنّ قائله إنّ تحرّى الصّدقَ فقال^(٣):

اللَّيْلُ لَيْلٌ وَالنَّهَارُ نَهَارٌ وَالْبَغْلُ بَغْلٌ وَالْجِمَارُ جِمَارٌ

(١) ولهذا في م: ولأمر ما.

(٢) م: (نهى عليه السلام). وهو في قوله ﷺ: «لأنّ يمتليء جوف رجلٍ قبحاً يريه خبيز من أن يمتليء شِعْراً». أخرجه البخاري (٦١٥٥)، ومسلم (٢٢٥٧) من حديث: أبي هريرة - رضي الله عنه -. وقوله: (يريه): قال الثّوري: من الوزّي، وهو داء يفسد الجوف، ومعناه: قبحاً يأكل جوفه ويفسده.

(٣) ذكر ابن سعيّد في «المُعَرَّب في حُلَى المَعَرَّب» ٨٠/٢: أن ابن هانئ الأندلسي حين قصد جعفر بن علي صاحب الرّأب الأوسط وجد بابّه معموّراً من الشعراء وعلم أن وزيره وخواصّه فضلاء لا يتركون مثله يقرّب من ملكهم، فخاف أن يحولوا بينه وبين الوصول إليه فتزيّاً بزيّ بربري، وكتب على كتف شاةٍ هذين البيتين، ووقف للوزير وقال له: أنا شاعر مُفْلِقٌ أريد أنشد الملك هذا الشعر. =

والدِّيكُ دِيكَ والحَمَامَةُ مِثْلَهُ وكلاهما طَيْرٌ لَهُ مِثْقَارٌ
صَارَ فِي نَصَابٍ مَّنْ يُهْزَأُ بِهِ، وَيُسَخَّرُ مِنْهُ، وَيَدْخُلُ فِي الْمَضَاحِكِ،
حَتَّى إِذَا كَذَبَ وَأَغْرَقَ فَقَالَ:

أَلِفَ السُّقْمِ جِسْمَهُ وَالْأَيْنِ
لَا تَرَاهُ الظُّنُونُ إِلَّا ظُنُونًا
وَبَرَاهُ الْهَوَى فَمَا يَسْتَبِينُ
قَدْ سَمِعْنَا أَنِينَهُ مِنْ قَرِيبٍ
وَهُوَ أَخْفَى مِنْ أَنْ تَرَاهُ الظُّنُونُ
لَمْ يَعِشْ أَنَّهُ جَلِيدٌ وَلَكِنْ
فَاطْلُبُوا الشَّخْصَ حَيْثُ كَانَ الْأَيْنُ
ذَابَ سُقْمًا^(١) فَلَمْ تَجِدْهُ الْمَثُونُ

حَسَنٌ^(٢) وَمَلَحٌ، وَلَكِنَّا نَتَكَلَّمُ فِيهِ بِمَقْدَارٍ مَا يَحْسُنُ فَنَقُولُ: الشَّعْرُ (٣٥٥)
يَنْقَسِمُ ثَلَاثَةً أَقْسَامًا: صِنَاعَةً، وَطَبِيعَةً^(٣)، وَبِرَاعَةً.

فَالصَّنَاعَةُ هِيَ التَّالِيفُ الْجَامِعُ لِلِاسْتِعَارَةِ وَالْإِشَارَةِ^(٤)، وَالتَّحْلِيقُ عَلَى
الْمَعْنَى وَالْكِنَايَةِ عَنْهَا، وَرَبُّ هَذَا الْبَابِ مِنَ الْمُتَقَدِّمِينَ: زَهِيرٌ (بَنُ أَبِي سَلْمَى)،
وَمِنَ الْمُحَدَّثِينَ: حَبِيبٌ (بَنُ أَوْسٍ)^(٥).

وَالطَّبِيعُ هُوَ مَا لَمْ يَقَعْ فِيهِ تَكْلُفٌ، وَكَانَ لَفْظُهُ عَامِيًّا لَا فَضْلَ فِيهِ عَنْ مَعْنَاهُ،
حَتَّى لَوْ أُرِدَتْ التَّعْبِيرُ عَنْ ذَلِكَ الْمَعْنَى بِمَنْثُورٍ لَمْ تَأْتِ بِأَسْهَلٍ وَلَا أَخْصَرَ^(٦) مِنْ
ذَلِكَ اللَّفْظِ، وَرَبُّ هَذَا الْبَابِ مِنَ الْمُتَقَدِّمِينَ جَرِيرٌ، وَمِنَ الْمُحَدَّثِينَ: الْحَسَنُ^(٧).

= فضحك الوزير، وأراد أن يطرف به الملك، فأدخل عليه ليضحك منه، فأنشده
قصيدته: «أليتنا إذ أرسلت واردًا وحفا...» فقام إليه جعفر وعانقه وعرف أنه
ابن هانيء، وخلع عليه.

(١) م: وجدًا.

(٢) س: حمق.

(٣) م: وطبعًا.

(٤) س: بالأشياء.

(٥) هو: أبو تمام الطائي (ت: ٢٣١هـ).

(٦) س: أذعر.

(٧) هو أبو نواس الحسن بن هانيء (ت: ١٩٨هـ).

والبراعة هي التصرف في دقيق المعاني وبعيدها، والإكثار فيما لا عهد للناس بالقول فيه، وإصابة التشبيه، وتحسين المعنى اللطيف، ورَبُّ هذا الباب من المتقدمين: امرؤ القيس، ومن المتأخرين: علي بن العباس الرُّومي^(١).

وأشعار سائر الناس راجعة إلى الأقسام التي ذكرنا ومركبة منها. وأما من أراد التَّمَهُر في أقسام الشعر ومختاره، وأفانين التصرف في محاسنه؛ فليُنظر في كتاب قدامة بن جعفر في نقد الشعر، وفي كُتُب أبي علي الحاتمي^(٢) ففيها (كفاية) الكفاية، والتَّوسُّع والإيعاب لهذا المعنى. وكون المرء شاعراً ليس مكتسباً لكنّها جِبِلَّةٌ إلّا أنّه يقوى^(٣) صاحبها بالتَّوسُّع في قراءة الأشعار وتدبُّرها.

وإذ قد تكلمنا في الشعر بكلامٍ جامعٍ لأقسامه، وانقضى أَرْبُنَا؛ فنقول:

(١) ابن الرُّومي (ت: ٢٨٣هـ): له ديوان ضخّم شرحه: محمد شريف سليم، وطبع بمطبعة الهلال من سنة (١٣٣٥هـ/١٩١٧م) إلى سنة (١٣٣٧هـ/١٩١٩م)، كما طبعه كامل كيلاني في ثلاثة أجزاء مع مقدمة لعباس محمود العقاد، سنة (١٣٤٤هـ/١٩٢٥م)، وأكمل طبعاته وأفضلها بتحقيق د. حسين نصار، صدرت عن الهيئة المصرية العامة للكتاب من سنة (١٣٩٣هـ/١٩٧٣م) إلى سنة (١٤٠١هـ/١٩٨١م) في ستة مجلدات كبيرة.

(٢) إمام اللغة والأدب أبو علي محمّد بن الحسن بن المظفر البغدادي الكاتب (ت: ٣٨٨هـ). ترجمته ومصادرها في «السير» ٤٩٩/١٦، و«تاريخ الإسلام» ٢٧/١٦.

من كتبه المطبوعة: كتاب: «المعمرين من العرب وطرف من أخبارهم وما قالوه في منتهى أعمارهم» مطبعة السعادة: ١٣٢٣هـ/١٩٠٥م، وبعنوان: «المعمرون والوصايا» تحقيق: عبد الكريم عامر، دار إحياء الكتب العربية: ١٣٨١هـ/١٩٦١م، و«الرسالة الموضحة في ذكر سرقات أبي الطيب المتنبّي وساقط شعره» تحقيق: د. محمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت: ١٩٦٥، و«الحلية المحاضرة في صناعة الشعر» تحقيق: د. هلال ناجي، دار مكتبة الحياة: ١٩٧٨م، وبتحقيق: جعفر الكناني، دار الرشيد، بغداد: ١٩٧٩م، و«فعلت وأفعلت» تحقيق: خليل إبراهيم العطية، جامعة البصرة: ١٩٧٩م، و«النخل» تحقيق: إبراهيم السامرائي، دار اللواء: ١٩٨٥م، و«فحولة الشعراء» تحقيق: محمد عبد القادر أحمد، مكتبة النهضة المصرية: ١٩٩١م.

(٣) س: أننا نقوي.

هذا (هو) حدُّ المنطق الذي يحذر^(١) منه من أتبع الظنون، وترك اليقين، قد كَشَفْنَا غامضه، وسَهَّلْنَا مطلبه، وكفينا صاحبه تشنيع الجاهلين، وشَغَوْذَة المُمَخِّرَيْن، وخَيْرَة المتوَهِّمِينَ، والله الشُّكْرُ خالق الأولين والآخرين، فلنختم كتابنا بما به بدأناه فنقول: الحمدُ لله ربِّ العالمين، وصَلَّى اللهُ على مُحَمَّدٍ خاتم أنبيائه ورسله، وسلَّم تسليماً (كثيراً).

(تَمَّ كتابُ: التَّقْرِيبُ لحدِّ المنطق، تأليف: الإمام الأوحَد البارع أبي مُحَمَّدٍ عَلِيِّ بنِ أَحْمَدَ بنِ سَعِيدَ بنِ حَزْمَ بنِ غَالِبَ بنِ صَالِحَ بنِ خَلْفَ بنِ مَعْدَانَ بنِ يَزِيدَ - رضوان الله عليه -).



(١) س: تحذر.

استدراك

١ - أرسلتُ قائمة كتب ابن حزم المفقودة التي أوردتها في المقدمة (ص: ١٦ - ٣٨)؛ إلى أخي في الله الباحث المتقن سمير قدوري؛ فأفادني - جزاه الله خيرًا، ونفع به - ببعض الملاحظات والاستدراكات المفيدة، غير أنني لم أتمكن من إلحاقها هنا، فأرجو أن أتمكن من دراستها في مقدمة كتاب آخر من كتب ابن حزم ضمن هذه السلسلة، وبالله تعالى التوفيق.

٢ - مجموع ما في كتاب ابن حزم رحمه الله من الشعر بيتٌ لأبي تمام الطائي (ص: ٣٢٠)، وبيتان لابن هانئ الأندلسي (ص: ٦٢٢) وهو أبو القاسم محمد بن هانئ بن محمد بن سعدون الأزدي الأندلسي (ت: ٣٦٢هـ)، وأربعة أبيات (ص: ٦٢٣) فاتني توثيقها هناك، فأقول: هذه الأبيات ترد في ديوان الواواء الدمشقي، وهو أبو الفرج محمد بن أحمد العناني (ت: ٣٨٥ هـ)، وهذا نص الديوان:

أَلِفَ السُّقْمِ جِسْمَهُ وَالْحَنِينُ	وَبَرَأَهُ الْهَوَى فَلَئْسَ يَسِيرُ
قَدْ سَمِعْنَا أُنَيْنَهُ مِنْ قَرِيبٍ	فَاطْلُبُوا الْجِسْمَ حَيْثُ كَانَ الْأَيْنُ
لَمْ يَعِشْ أَتُّهُ جَلِيدٌ وَلَكِنْ	طَلَبْتُهُ فَلَمْ تَجِدْهُ الْمَثُونُ
لَا تَرَاهُ الْعُيُونُ إِلَّا ظُنُونًا	وَهُوَ أَخْفَى مِنْ أَنْ تَرَاهُ الْعُيُونُ
فَهُوَ حَيٌّ لَمْ يَخُوهِ طَرْفٌ حَيٌّ	وَهُوَ مَيِّتٌ فِي جِسْمِهِ مَذْفُونُ

والظاهر أن الواواء استوحى هذه الأبيات من بيتين لديك الجن (ت):

٢٣٥ هـ)، فقد قال أبو هلال العسكري في «ديوان المعاني»: قال ديك الجنُّ وبالع:

أنحلَّ الوجدُ جسمَهُ والحنينُ وبَرَّاهُ الهوى فما يستبين
لم يعيشْ أنه جليدٌ ولكن دَقَّ جدًّا فما تراه المنون
وهكذا أوردهما النويري في «نهاية الأرب في فنون الأدب».



مصادر التحقيق

- ١ - ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري: د. عبدالحليم عويس، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة: ط ١٤٠٩/٢.
- ٢ - ابن حزم الأندلسي ومنهجه في دراسة العقائد والفرق الكلامية: د. مجيد خلف منشد، دار ابن حزم، بيروت: ١٤٢٢.
- ٣ - ابن حزم الأندلسي: المفكر الظاهري الموسوعي: د. زكريا إبراهيم، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة: ١٩٩٦م.
- ٤ - ابن حزم خلال ألف عام: لأبي عبدالرحمن ابن عقيل الظاهري، دار الغرب الإسلامي، بيروت: ١٤٠٢.
- ٥ - ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان: د. محمود علي حماية، دار المعارف، القاهرة: ١٩٨٣م.
- ٦ - ابن حزم وموقفه من الفلسفة والمنطق والأخلاق: لوديع واصف مصطفى، المجمع الثقافي في أبو ظبي، ٢٠٠٠م.
- ٧ - أبجد العلوم: لصديق حسن خان، ت: عبدالجبار زكار، دار الكتب العلمية، بيروت: ١٩٧٨م.
- ٨ - الأخلاق والسير: لأبي محمد ابن حزم الأندلسي، ت: إيفا رياض، مراجعة وتقديم وتعليق: عبدالحق التركماني، مركز البحوث الإسلامية في السويد، ودار ابن حزم في بيروت: ١٤٢١.
- ٩ - الأدب المفرد: لمحمد بن إسماعيل البخاري، ت: محمد فؤاد عبدالباقى، دار البشائر الإسلامية، بيروت: ١٤٠٩.
- ١٠ - الأصول والفروع: لأبي محمد ابن حزم، ت: د. عاطف العراقي، د. سهير فضل الله أبو وافية، د. إبراهيم إبراهيم هلال، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة: ١٤٢٥.

- ١١ - الأعلام: لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت: ١٩٩٠م.
- ١٢ - الإبانة عن أصول الديانة: لأبي الحسن الأشعري، ت: د. فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة: ١٣٩٧.
- ١٣ - الإنشقاق في علوم القرآن: للسيوطي، القاهرة: ١٣٧٠هـ، ودار الفكر، بيروت: ١٤١٦، ودار الكتب العلمية، بيروت: ١٤٢٠.
- ١٤ - الإجابة لما استدركته عائشة على الصحابة: للزركشي، ت: سعيد الأفغاني، المكتب الإسلامي، بيروت: ط٢/ ١٣٩٠هـ، ط٤/ ١٤٢٠.
- ١٥ - الإحاطة في أخبار غرناطة: للسان الدين الخطيب، ت: محمد عبدالله عنان، مكتبة الخانجي، القاهرة: ١٩٧٧م.
- ١٦ - الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان: للأمير علاء الدين بن بلبان الفارسي، مؤسسة الرسالة، بيروت: ١٤١٨.
- ١٧ - الإحكام في أصول الأحكام: لأبي محمد ابن حزم الأندلسي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ودار الحديث، القاهرة: ط١/ ١٤٠٤.
- ١٨ - إخبار العلماء بأخبار الحكماء: للقفطي، دار الآثار، بيروت.
- ١٩ - إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل: لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت: ١٤٠٥.
- ٢٠ - إصلاح المساجد: لجمال الدين القاسمي، تخريج: الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت: ط٥/ ١٤٠٣.
- ٢١ - الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ: للسخاوي، ت: صالح أحمد العلي، مؤسسة الرسالة، بيروت: ١٩٨٦م.
- ٢٢ - إيران في عهد الساسانيين: لأرثر كرسيتسن، ترجمة يحيى الخشاب، راجعه عبدالوهاب عزام، دار النهضة العربية، بيروت: ١٩٨٢م.
- ٢٣ - البحر المحيط في أصول الفقه: للزركشي، دار الكتبي ط١/ ١٤١٤هـ، ودار الكتب العلمية، بيروت: ١٤٢١.
- ٢٤ - البداية والنهاية: لأبي الفداء ابن كثير الدمشقي، مكتبة المعارف ودار ابن حزم: بيروت (مصورة عن الطبعة المنيرة).
- ٢٥ - البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير: لابن الملقن، دار الهجرة، السعودية: ١٤٢٥.
- ٢٦ - بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس: لأحمد بن يحيى بن عُميرة الضبي، ت: إبراهيم الإياري، دار الكتاب اللبناني، بيروت: ١٤١٠.

- ٢٧ - البُلغة في تراجم أئمة النُحو واللُغة: لمجد الدين الفيروزآبادي، ت: محمد المصري، مركز المخطوطات والتراث، الكويت: ١٩٨٧م.
- ٢٨ - بيان الدليل على بطلان التحليل: لابن تيمية، ت: فيحان المطيري، مكتبة لينة، مصر: ١٤١٦.
- ٢٩ - البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب: لابن عذاري المراكشي، ت: ج. س. كولان، وليفي بروفنسال، دار الثقافة، بيروت: ١٤١٨.
- ٣٠ - بيان تلبيس الجهمية: لابن تيمية، ت: محمد بن عبدالرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة، مكة حرسها الله: ١٣٩٢.
- ٣١ - البيان والتبيين: للجاحظ، ت: عبدالسلام هارون، القاهرة: ١٩٦٠م.
- ٣٢ - تاج العروس من جواهر القاموس: للزبيدي، دار الفكر، بيروت: ١٤١٤.
- ٣٣ - تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام: لمحمد بن أحمد بن عثمان الذهبي التركماني، ت: عمر عبدالسلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت: ١٤٢١.
- ٣٤ - تاريخ الفلسفة اليونانية: د. يوسف كرم، دار القلم، بيروت.
- ٣٥ - تاريخ اليعقوبي: أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر اليعقوبي، دار صادر، بيروت.
- ٣٦ - تاريخ بغداد: للخطيب البغدادي، مصورة بيروت عن ط: القاهرة ١٩٣١م.
- ٣٧ - تاريخ علماء الأندلس: لابن الفرضي، ت: إبراهيم الإبياري، دار الكتاب اللبناني، بيروت: ١٤١٠.
- ٣٨ - تحريم آلات الطرب: لمحمد ناصر الدين الألباني، دار الصديق، الجبيل، السعودية: ١٤٢٢.
- ٣٩ - تدريب الراوي: للسيوطي، ت: عبدالوهاب عبداللطيف، مكتبة الرياض، ودار الكتب العلمية، بيروت: ١٤١٧.
- ٤٠ - تذكرة الحفاظ: لمحمد بن أحمد بن عثمان الذهبي التركماني، دار إحياء التراث العربي (مصورة عن الهندية).
- ٤١ - ترتيب المدارك: عياض بن موسى اليحصبي القاضي، ت: أحمد بن بكير محمود، مكتبة الحياة، بيروت: ١٩٦٧م.
- ٤٢ - التعريفات: للجرجاني، ت: إبراهيم الإبياري، دار الكتاب العربي، بيروت: ١٤٠٥.
- ٤٣ - التكملة لكتاب الصلة: لابن الأبار، ت: عبدالسلام الهراس، دار الفكر، بيروت: ١٤١٥.

- ٤٤ - التلخيص الحبير: لابن حجر، ت: عبدالله هاشم اليماني، المدينة المنورة: ١٣٨٤.
- ٤٥ - التلخيص لوجوه التخليص: لابن حزم، ت: عبدالحق التركماني، دار ابن حزم، بيروت: ١٤٢٣.
- ٤٦ - جامع البيان في تأويل آي القرآن: لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت: ١٤١٨.
- ٤٧ - الجامع لمفردات الأدوية والأغذية: لابن البيطار المالقي، لبنان.
- ٤٨ - جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس: لأبي عبدالله محمد بن أبي نصر الحميدي، ت: إبراهيم الإياري، دار الكتاب اللبناني، بيروت: ١٤١٠.
- ٤٩ - جمهرة أنساب العرب: لأبي محمد بن حزم، ت: عبدالسلام هارون، دار المعارف، القاهرة: ١٩٦٢.
- ٥٠ - الحيوان: للجاحظ، ت: عبدالسلام هارون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ٥١ - درء تعارض العقل والنقل: لابن تيمية، ت: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض: ١٤١١.
- ٥٢ - الدرّة فيما يجب اعتقاده: لأبي محمد ابن حزم الأندلسي، ت: عبدالحق التركماني، مركز البحوث الإسلامية في السويد، دار ابن حزم، بيروت (قيد الطبع).
- ٥٣ - دقائق التفسير: لابن تيمية، ت: د. محمد السيد الجليلند، مؤسسة علوم القرآن، دمشق: ١٤٠٤.
- ٥٤ - الدليل عند الظاهرية: د. نور الدين الخادمي، دار ابن حزم، بيروت: ١٤٢١.
- ٥٥ - الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب: لابن فرحون، ت: مأمون الجنان، دار الكتب العلمية، بيروت: ١٤١٧.
- ٥٦ - الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة: لابن بسّام الشنتريني، ت: إحسان عبّاس، بيروت: ١٩٧٨م.
- ٥٧ - ذيل ميزان الاعتدال: لزين الدين العراقي، ت: أبو رضا الرفاعي، دار الكتب العلمية، بيروت: ١٤١٦.
- ٥٨ - الرّد على المنطقيين: لابن تيمية، ت: الشيخ عبدالصمد شرف الدين، دار القيمة، بومباي: ١٣٦٨هـ، والطبعة المجدّدة لها: مؤسسة الريان، بيروت: ١٤٢٦.
- ٥٩ - رسائل ابن حزم الأندلسي: تحقيق: إحسان عبّاس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت: ١٩٨٧م.

- ٦٠ - الرسالة الباهرة في الرد على أهل الأقوال الفاسدة: لابن حزم، ت: محمد صغير حسن المعصومي، مجمع اللغة العربية بدمشق: ١٤٠٩.
- ٦١ - الرسالة الوافية لمذهب أهل السنة في الاعتقادات وأصول الديانات: لأبي عمرو الداني، ت: دغش العجمي، دار الإمام أحمد، الكويت: ١٤٢١.
- ٦٢ - الروض المعطار في خبر الأقطار: محمد بن عبد المنعم الحميري، ت: إحسان عباس، مكتبة لبنان، بيروت: ١٩٨٤.
- ٦٣ - سلسلة الأحاديث الصحيحة: محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض: ١٤١٧.
- ٦٤ - السنة: لعبد الله ابن الإمام أحمد، ت: محمد سعيد القحطاني، دار ابن القيم، الدمام: ١٤٠٦.
- ٦٥ - السُّنَن: لأبي داود سليمان بن الأشعث السَّجِسْتَانِي، دار ابن حزم، بيروت: ١٤٢٢.
- ٦٦ - السُّنَن: لأبي عبد الرحمن أحمد بن شُعَيْب النَّسَائِي، دار ابن حزم، بيروت: ١٤٢٠.
- ٦٧ - السُّنَن: لأبي عبد الله محمد بن يزيد الربيعي، ابن ماجه، دار ابن حزم، بيروت: ١٤١٩.
- ٦٨ - السُّنَن: لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي، ت: أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، تصوير دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ٦٩ - السُّنَن: لأبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدَّارِمِي، ت: حسين الداراني، دار ابن حزم، بيروت: ١٤٢١.
- ٧٠ - سير أعلام النبلاء: لمحمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، ت: جماعة، مؤسسة الرسالة، بيروت: ١٤١٧.
- ٧١ - شذرات الذهب في أخبار من ذهب: لابن العماد الحنبلي، دار المسيرة، بيروت.
- ٧٢ - شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: للالكائي، ت: أحمد بن سعد حمدان وآخرين، دار طيبة، الرياض: ١٤١٥.
- ٧٣ - شرح العقيدة الأصفهانية: لابن تيمية، ت: إبراهيم سعيدي، مكتبة الرشد، الرياض: ١٤١٥.
- ٧٤ - شرح العقيدة الطحاوية: لابن أبي العزِّ الحنفي، ت: عبد الله التركي، وشعيب الأرناؤوط، دار الهجرة، أبها: ١٤١٩، والإصدار الثاني: مؤسسة الرسالة، بيروت: ١٤٢٢.

- ٧٥ - شرح ديوان المتنبي: لابن الإفليلي، ت: مصطفى عليان، مؤسسة الرسالة، بيروت: ١٩٩٨.
- ٧٦ - صحيح البخاري: مع شرحه: (فتح الباري).
- ٧٧ - صحيح مسلم بن الحجاج: ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار ابن حزم: ١٤١٦.
- ٧٨ - الصفدية: لابن تيمية، ت: محمد رشاد سالم، دار الفضيحة، الرياض: ١٤٢١.
- ٧٩ - الصُّلَّة [لتاريخ علماء الأندلس لابن الفرضي]: لأبي القاسم خلف بن عبد الملك الخزرجي؛ ابن بشكوال، ت: إبراهيم الإياري، دار الكتاب اللبناني، بيروت: ١٤١٠.
- ٨٠ - الصواعق المرسلّة: لابن القيم، ت: د. علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض: ١٤١٨.
- ٨١ - طبقات الأمم: لصاعد الأندلسي، ت: حياة بوعلوان، دار الطليعة، بيروت: ١٩٨٥ م.
- ٨٢ - طبقات الشافعية الكبرى: لابن السبكي، ت: الطناحي والحلو، دار هجر، القاهرة: ١٤١٣.
- ٨٣ - طبقات علماء الحديث: لمحمد بن أحمد بن عبد الهادي الدمشقي، ت: أكرم البوشي، إبراهيم الزبيق، مؤسسة الرسالة، بيروت: ١٤١٧.
- ٨٤ - ظاهرة ابن حزم الأندلسي: نظرية المعرفة ومناهج البحث: د. أنور خالد الزغبى، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عمان: ١٤١٧.
- ٨٥ - العقد الفريد: لابن عبد ربّه، ت: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العربية، بيروت: ١٩٨٣ م.
- ٨٦ - عيون الأخبار: لابن قتيبة الدينوري، دار الكتب المصرية: ١٩٦٣ م.
- ٨٧ - عيون الأنباء في طبقات الأطباء: لابن أبي صبيحة، ت: نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت.
- ٨٨ - الفتاوى الكبرى: لأبي العباس ابن تيمية النميري، تقديم: حسنين محمد مخلوف، تصوير دار المعرفة، بيروت.
- ٨٩ - فتح الباري بشرح صحيح البخاري: لابن حجر العسقلاني، مكتبة دار السلام، الرياض: ١٤١٨.
- ٩٠ - فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في علم التفسير: لمحمد بن علي الشوكاني، دار الفكر، بيروت.
- ٩١ - الفصل في الملل والأهواء والنحل: لأبي محمد ابن حزم الأندلسي، تصوير دار صادر في بيروت لطبعة المطبعة الأدبية بمصر: ١٣١٧. وت: عبد الرحمن عميرة، ومحمد إبراهيم نصر، دار الجيل، بيروت.

- ٩٢ - فضل الصلاة على النبي ﷺ: إسماعيل بن إسحاق القاضي، ت: عبدالحق التركماني، رمادي للنشر، الدمام: ١٤١٧.
- ٩٣ - الفكر المنطقي الإسلامي: دراسة في جهود ابن حزم الأندلسي: لمحمد جلوب فرحان، الموصل: ١٩٨٨م.
- ٩٤ - فهرسة اللبلي: أحمد بن يوسف الفهري، ت: ياسين يوسف وعواد أبو زينة، دار الغرب الإسلامي، بيروت: ١٤٠٨.
- ٩٥ - فهرسة ما رواه عن شيوخه من الدواوين المصنفة في ضروب العلم وأنواع المعارف: لأبي بكر محمد بن خير الأموي الإشبيلي، ت: إبراهيم الإبياري، دار الكتاب اللبناني، بيروت: ١٤١٠.
- ٩٦ - الفهرست: لابن النديم، دار المعرفة، بيروت: ١٣٩٨.
- ٩٧ - فوات الوفيات: لابن شاكر الكتبي، دار الكتب العلمية، بيروت: ٢٠٠٠م.
- ٩٨ - القاموس المحيط: لمجد الدين الفيروزآبادي، ت: محمد عبدالرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت: ١٤١٧.
- ٩٩ - الكتاب المقدس وهو العهد الجديد والعهد القديم (وهو الكتاب المحرّف): دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط.
- ١٠٠ - كشف الظنون: لحاجي خليفة، دار الكتب العلمية، بيروت: ١٤١٣.
- ١٠١ - لسان العرب: لابن منظور، دار صادر، بيروت.
- ١٠٢ - لسان الميزان: لابن حجر العسقلاني، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت: ١٣٩٠.
- ١٠٣ - المجالسة ونوادر العلم: للدينوري، ت: مشهور حسن سلمان، دار ابن حزم، بيروت: ١٤٢٣.
- ١٠٤ - مجموع الفتاوى: لأبي العباس ابن تيمية النميري، ت: عبدالرحمن القاسمي وابنه، الرياض.
- ١٠٥ - المجموع شرح المذهب: ليحيى بن شرف الثّوي، دار الفكر، بيروت: ١٤١٧.
- ١٠٦ - محاضرات الأدباء: للأصبهاني، ت: عمر الطباع، دار القلم، بيروت: ١٤٢٠.
- ١٠٧ - المحرر في الحديث: لابن عبدالحادي، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- ١٠٨ - المحلّى بالآثار: لأبي محمد ابن حزم الأندلسي، دار الجيل، بيروت (مصورة الطبعة المنيرية).
- ١٠٩ - مختصر طوق الحمامة وظل الغمامة: لأبي محمد ابن حزم الأندلسي، ت: عبدالحق التركماني، مركز البحوث الإسلامية في السويد، ودار ابن حزم، بيروت: ١٤٢٣.

- ١١٠ - مدخل إلى علم المنطق، المنطق التقليدي: د. مهدي فضل الله، دار الطليعة، بيروت: ١٩٧٧م.
- ١١١ - المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام: د. محمد عبدالستار أحمد نصار، دار الأنصار، القاهرة: ١٩٧٩م.
- ١١٢ - مرآة الجنان: لليافعي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة: ١٤١٣.
- ١١٣ - المستدرك على الصحيحين: لأبي عبدالله محمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري، ت: محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت: ١٤١١. (والعزو للطبعة الهندية)
- ١١٤ - المسند: للإمام أحمد بن محمد بن حنبل، ت: جماعة، مؤسسة الرسالة، بيروت: ١٤٢١.
- ١١٥ - مطمح الأنفس: لابن خاقان، ت: محمد علي شوايكة، مؤسسة الرسالة، بيروت: ١٩٨٣م.
- ١١٦ - معالم السنن: للخطابي، دار الكتب العلمية، بيروت: ١٤١٦.
- ١١٧ - المعجب في تلخيص أخبار المغرب: عبدالواحد المراكشي، ت خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت: ١٤١٩.
- ١١٨ - معجم الأدباء: لياقوت الحموي، دار المأمون.
- ١١٩ - معجم البلدان: لياقوت الحموي دار صادر، بيروت: ١٩٧٧.
- ١٢٠ - معجم فقه ابن حزم: لمحمد المنتصر الكتّاني، دار الجيل، بيروت: ١٤١٦.
- ١٢١ - المغرب في حلي المغرب: ابن سعيد الغرناطي، ت: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت: ١٤١٧.
- ١٢٢ - المغني: لابن قدامة المقدسي، ت: د. عبدالله التركي، ود. عبدالفتاح الحلو، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، السعودية: ط ٣ / ١٤١٧.
- ١٢٣ - مقدمة علوم الحديث: لابن الصلاح، ت: نور الدين عتر، دار الفكر المعاصر، بيروت: ١٣٩٧.
- ١٢٤ - المقصد الأرشد: لابن مفلح، ت: د. عبدالرحمن العثيمين، مكتبة الرشد، الرياض: ١٤١٠.
- ١٢٥ - المقصد الأسنى في شرح الأسماء الحسنى: لأبي حامد الغزالي، ت: فضلة شحادة، دار المشرق، بيروت: ١٩٧١م.
- ١٢٦ - الملل والنحل: للشهرستاني، بهامش الفصل، المطبعة الأدبية بمصر: ١٣١٧ هـ، تصوير: دار صادر، بيروت.

- ١٢٧ - مناظرات في أصول الشريعة بين ابن حزم والباجي: د. عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت: ط٢/ ١٤١٤.
- ١٢٨ - منطق أرسطو: الترجمة العربية القديمة، ت: عبدالرحمن بدوي، دار القلم: ١٩٨٠م.
- ١٢٩ - المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل: لروبير بلانشي، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية، بيروت: ٢٠٠٢م.
- ١٣٠ - منهاج السنة النبوية، لابن تيمية، ت: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض: ١٤٠٦.
- ١٣١ - منهج المدرسة الظاهرية في تفسير النصوص، دراسة في تراث ابن حزم: د. أحمد طاهر عبدالرحمن النقيب، دار ابن حزم في الرياض: ١٤٢٥.
- ١٣٢ - موافقة الخبر الخبر: لابن حجر، ت: حمدي السلفي وصبحي السامرائي، مكتبة الرشد، الرياض: ١٤١٩.
- ١٣٣ - الموسوعة الفلسفية: د. عبدالمنعم حنفي، دار ابن زيدون، بيروت.
- ١٣٤ - موسوعة مصطلحات علم المنطق: د. رفيق العجم ورفاقه، مكتبة لبنان، بيروت: ١٩٩٦.
- ١٣٥ - الموطأ: للإمام مالك بن أنس، ت: محمد فؤاد عبدالباقي، تصوير دار إحياء التراث العربي.
- ١٣٦ - ميزان الاعتدال: للذهبي، دار الكتب العلمية، بيروت: ١٤١٦.
- ١٣٧ - نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية: للزيلعي، دار الكتب العلمية، بيروت: ١٤١٦هـ، عن طبعة المجلس العلمي، الهند.
- ١٣٨ - نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان: د. محمد السيد الجليند، القاهرة: ١٤٠٦.
- ١٣٩ - نفع الطبيب من حصن الأندلس الرطب: لأحمد بن المقرئ التلمساني، ت: إحسان عباس، دار صادر: ١٩٩٧.
- ١٤٠ - النكت على ابن الصلاح: لابن حجر، دار الكتب العلمية، بيروت: ١٤١٤.
- ١٤١ - الوافي بالوفيات: لخليل بن أبيك الصفدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت: ١٤٢٠.
- ١٤٢ - وَفَيَاتُ الْأَحْيَاءِ وَأَنْبَاءُ أَبْنَاءِ الزَّمَانِ: لأبي العباس شمس الدين بن خلكان، ت: إحسان عباس، دار صادر، بيروت: ١٩٧٢.
- ١٤٣ - يحيى بن معين وكتابه التاريخ برواية الدوري: ت: أحمد محمد نور سيف، جامعة أم القرى، مكة حرسها الله: ١٣٩٩.

فهارس الكتاب

- ١ - فهرس الآيات الكريمة.
- ٢ - فهرس الأحاديث الشريفة.
- ٣ - فهرس الأعلام والملل والفرق والطوائف.
- ٤ - فهرس المصطلحات والمفردات.
- ٥ - فهرس الكتب.
- ٦ - فهرس مسائل الاعتقاد.
- ٧ - كشف شخصية ابن حزم.
- ٨ - فهرس الموضوعات التفصيلي.
- ٩ - فهرس محتوى الكتاب الإجمالي.

١ - فهرس الآيات الكريمة

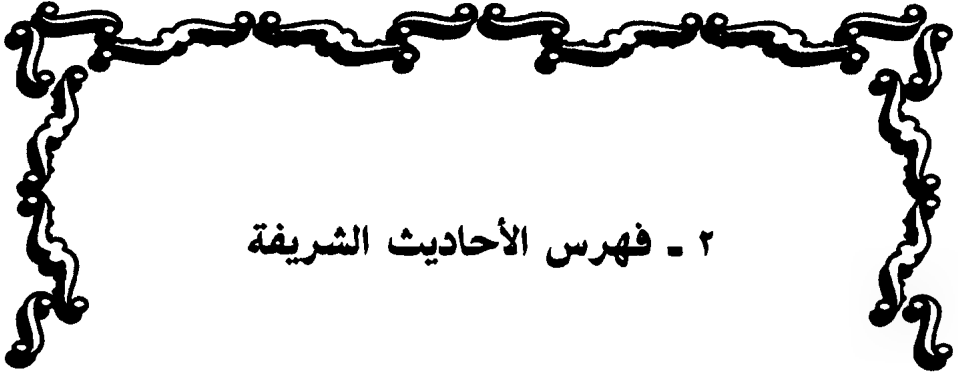
الصفحة	رقم الآية	السورة
٣٢٢	٢٦	البقرة
٣١٢	٣١	
٣٥٦	٣١	
٥٦٩	١٠٤	
٥٥٩	١١١	
٥٧٦	١١١	
٥٨٧	١١١	
٥٦٨	١٨٧	
٥١٩	١٩٦	
٥٣٠	٢٧٥	
٥٧٠	٧	آل عمران
٣١٧	٦٦	
٥٧٦	٦٦	
٥٣١	١٧٣	
٥٩١	١٨٧	
٣١١	١٩١	
٥٠٧	١١	النساء
٥٣٤	٢٢	
٥٣٣	٢٣ - ١٩	
٥٣٢	٢٣	

الصفحة	رقم الآية	السورة
٥١٨	٤٣	
٥٦٩	٤٦	
٥٣٠	٥٨	
٥٤٨	١٣٥	
٣٥٥	٤	المائدة
٥٣١	٦	
٤٦١	٣٨	
٥٣٢	٣٨	
٥١٨	٨٩	
٥٣٠	٩٠	
٥٤٨	١٠٥	
٣٥٥	١١٥	الأنعام
٤٤٠	١١٥	
٥٧٨	١١٦	
٥٥٩	١٥٠	
٣٤٧	٢٧	الأعراف
٣٢٢	٥٢	
٤٢٨	١٨٠	
٥٤٨	١٩٥	
٥٧٠	٣	التوبة
٥١٥	١١٤	
٥٦٣	٣٢	يونس
٥٧٦	٣٩	
٣٥٢	٧	هود
٣٨١	١١٩	
٥٧٦	١٠٥	يوسف
٣٥٦	٤١	الرعد
٥٨٠ ، ٣١٤	٤	إبراهيم
٥٣٦	٢٣	الإسراء

الصفحة	رقم الآية	السورة
٥٣٧	٢٣	
٣١٧	٣٦	
٦١١	٣٧	
٣٥٢	٤٢	
٥٤٨	١٠٣ - ١٠٤	الكهف
٥٧٦	٦٦	طه
٥٥٩	٢٣	الأنبياء
٥٧٦	٤٦	الحج
٣٥٣	١١٦	المؤمنون
٣٥٣	٨٧ - ٨٦	
٥٣٢	٢	التور
٥٨٠	٣٥	
٥٨٠	٤٠	
٦٢٢	٢٢٦	الشعراء
٣٥٦	٨	النمل
٣٥٣	٢٣	
٤٢٥	٥٢	
٥٨٧ ، ٣١٧	٦٤	
٥٨٧ ، ٥٤٨	١٢٥	
٦١١ ، ٥٧٠	٢٨	فاطر
٤٢١	٣٩	يس
٦٢٢	٦٩	
٤٢٣	٦	الزمر
٥٨٠	١٨	
٣١١	٦٢	
٣٥٢	٧٥	
٣٥٢	٧	غافر
٣٥٢	١٥ - ١٦	
٣٢٢	٤٢	فصلت

السورة	رقم الآية	الصفحة
الحجرات	١٢	٥٧٦
النجم	٢٣	٥٨٠
	٢٨	٥٨٠
الرحمن	١ - ٤	٣١١
الصف	٢ - ٣	٥٨١
الملك	١ - ١١	٥٧٦
الحاقة	١٧	٣٥٢
المعارج	١٩	٣٧٤
البروج	١٤ - ١٦	٣٥٢
الأعلى	١	٤٢٩
الليل	١٥ - ١٦	٥٢٢
العلق	٣ - ٥	٣١١
العصر	٢	٣٢٩





٢ - فهرس الأحاديث الشريفة

الصفحة	الحديث
٣٥٥	أمرنا رسول الله ﷺ بقتل الكلاب
٣٥٣	إن في الجنة مئة درجة
٤٢٨	إن لله تسعة وتسعين اسمًا
٥٦٦	إن ناسًا من أمتي يشربون الخمر
٥٦٨	إن وسادتك إذا لعريض
٥٦٤	إنما الأعمال بالنيات
٤٥٢	البكر تستأذن
٤٦١	تقطع اليد في ربع دينار
٥٧٢	الرؤيا الحسنة من الرجل الصالح
٥٧٦	الظن أكذب الحديث
٤٦١	القطع في ربع دينار
٥٣٠	كل مسكر حرام
٣٥٣	لا تخيروا بين الأنبياء
٦٢٢	لأن يمتلئ جوف رجل قيحًا يريه
٥٤٨	لأن يهدي الله بهداك رجلًا
٣٥٥	لولا أن الكلاب أمة من الأمم
٣١٨	من سن في الإسلام سنة حسنة
٥٢٥	من غش فليس منا
٣١٧	من قال لأخيه يا كافر

من يرد الله به خيرًا	٦١١
الناس كإبل مثة لا تجد فيها راحلة	٥٧٨ ، ٣١٨



٣ - فهرس الأعلام والملل والفرق والطوائف

- | | |
|--------------------------------|------------------------------------|
| أهل التثليث ٦٠٦ | ابن المقفع ٦٢٠ |
| أهل التجسيم ٥٥٤ | الناشي أبو العباس: عبدالله بن محمد |
| أهل التميز ٣٢٦ | الأنباري ٣٧٦، ٥٠٤ |
| أهل الثنوية ٦٠٦ | امرؤ القيس ٦٢٤ |
| أهل الجهل والغفلة ٣٢٥ | أحمد بن الحسين بن يحيى الهمداني |
| أهل الشريعة ٤١٦ | بديع الزمان ٦٢٠ |
| أهل العلم ٣٢٤ | أحمد بن عبد الملك بن شهيد ٦١٨ |
| أهل القحة والسخف ٣٢٥ | أحمد بن محمد بن عبد الوارث (مؤدب |
| أهل القسطنطينية ٥٤٠ | ابن حزم) ٥٩٦ |
| أهل القياس ٥٢٢، ٥٤٦، ٥٦٢، ٥٦٤، | أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي |
| ٥٦٥ | النديم ٦١٥ |
| أهل الكلام ٤٢١ | إسحاق الموصلي: ٦١٤ |
| أهل اللغة ٤٢٧، ٥٥٩ | أرسطاطليس ٣٢٥، ٣٦٥، ٤٨٠، |
| أهل اللغة العربية ٤٢٠، ٥١٨ | ٥٤٠، ٦١٨ |
| أهل الملة الإسلامية ٥١٨ | أصحابنا ٥٧٢ |
| أهل النحو ٤٣٠ | أصحابنا (أهل السنة) ٤٢٩، ٤٤٢ |
| أهل زماننا ٦٠٥ | الأفاضل المتقدمون ٦٠١ |
| أهل صناعة الحساب ٥٠٤ | الأنبياء ٥٩٨ |
| أهل ملتنا ٥٥١، ٥٥٣ | أهل البدع ٣٢٢ |
| أهل نحلتنا ٥٥٣ | |

الأوائل ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٩، ٣٨٥،
 ٣٩٢، ٤٢١، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٣،
 ٤٤٢، ٤٥٠، ٤٥٥، ٤٥٨، ٤٦٥،
 ٤٦٦، ٤٦٨، ٤٧٤، ٤٧٨، ٤٧٩،
 ٥٦٦، ٦٠٣
 إخواننا (أهل الحديث) ٥٤٤
 إخواننا القياسيون ٥٦٥
 إسحاق الموصلي النديم ٦١٤
 إسكندر المقدوني ٣٢٥
 بعض الخلفاء ٥٧٠
 بعض المتقدمين ٤٤٥، ٤٤٦
 أبو بكر الصديق رضي الله عنه ٥٠٥،
 ٥٠٦
 جالينوس ٥٤٠
 جرير الشاعر: ابن عطية بن الخطفي
 التميمي أبو حَزْرَةَ البصري ٦٢٣
 الجن ٣١٢
 الجهال ٣١٨، ٤٢٧
 جهال البربر ٥٦٦
 الحاتمي: أبو علي محمد بن الحسن بن
 المظفر البغدادي ٦٢٠، ٦٢٤
 حبيب بن أوس الطائي أبو تمام ٦٢٣
 الحسن بن أبي الحسن البصري ٦١٩
 الحسن بن هانئ، أبو نواس الشاعر ٦٢٣
 الحكماء ٣١٦
 الحملون ٥٧٢
 الخوارج ٣٢١
 الدَّرَاج: أحمد بن دراج القسطلبي ٦٢٠
 ذوو التمييز ٣٢٤

الرافضة ٣٢٢
 زهير بن أبي سلمى ٦٢٣
 السلف الصالح ٣١٢
 سهل بن هارون ٦١٩، ٦٢٠
 العباس رضي الله عنه ٥٠٥، ٥٠٦
 عبدالله بن محمد الأنباري، ابن شرشير،
 أبو العباس الناشي ٣٧٦، ٥٠٤
 عبدالرحمن بن إسحاق الزجاجي
 الدمشقي ٦٠٨
 عبدالرحمن بن هشام بن عبد الجبار بن
 الناصر لدين الله المستظهر ٦١٠
 العجم ٤٢٧
 عدي بن حاتم رضي الله عنه ٥٦٨
 العرب ٦١٣
 العلماء ٣١٢، ٥٧٠، ٦١٣
 علي رضي الله عنه ٥٠٥، ٥٠٦
 علي بن العباس: ابن الرومي ٦٢٤
 عمرو بن بحر الجاحظ ٦١٩، ٦٢١
 العيارون ٦١٠
 عيسى عليه السلام ٥٤٠
 أبو الفتوح الجرجاني ثابت بن محمد
 ٣٨٣
 أبو الفرج القاضي عمرو بن عمر الليثي
 ٦٠٤
 فرفوريوس الصوري ٣٢٥، ٣٦٤
 الفلاسفة ٤٢٠، ٤٣٠
 قدامة بن جعفر الكاتب ٦١٨، ٦٢٤
 الكواكب: المعتقدون في الكواكب ٥٦١
 المؤلفون ٣٢٤

المرسلون عليهم السلام ٥٤١ ، ٦٠١	ماني بن حماني (ماني بن فاتك) ٥٤٤ ، ٥٤٦
المشرحون ٥٤٠	المبرسمون ٣٢٦
معاوية رضي الله عنه ٥٠٦	المتأخرون ٣٦٩ ، ٦٢٤
المعتزلة ٤٤٢ ، ٥٤٤	المترجمون ٣٢٠ ، ٣٣٦
المغفلون ٤٥٢	المتقدمون ٤٤٨ ، ٦١٢ ، ٦٢٢ ، ٦٢٣
الملائكة ٣١٢ ، ٥٤١ ، ٥٦١	المتكلمون ٤٣٠
الملحدون ٦٠٦	المجانين ٣٢٥ ، ٣٢٦
ملك الروم ٥٤٠	المحدثون ٦٢٣
المنازية : المانوية ٥٤٤	محمد بن إسحاق البغدادي ، ابن النديم
الموافقون لنا في النحلة من أصحابنا	صاحب (الفهرست) ٦١٤
الأخباريين ٥٥٤	محمد بن جرير الطبري ٥٤٦
موسى عليه السلام ٥٢١ ، ٥٤٠	محمد بن عبدالرحمن بن عبيد الله بن
النحويون ٤٣٠ ، ٤٣٢ ، ٥٥٨	الناصر المستكفي ٦٠٩
النديم : ٦١٤	محمد بن يزيد المبرّد أبو العباس ٤٦٢
النصارى ٥٤٤	محمد ﷺ ٤٥١ ، ٤٥٣ ، ٤٩٥ ، ٥٠٥ ،
أبو نواس الشاعر ، الحسن بن هانئ ٦٢٣	٥٠٦ ، ٥٢٢ ، ٥٤٠ ، ٥٤١ ، ٥٤٢ ،
ابن هانئ الأندلسي الشاعر : ٦٢٢	٦٠٧ ، ٦١٢ ، ٦٢٢
أبو هريرة رضي الله عنه ٥٠٦	المخالفون لنا في النحلة والموافقون في
اليهود ٥٢١	الملة ٥٥٣



٤ - فهرس المصطلحات والمفردات

- | | |
|-----------------------------------|------------------------------------|
| الابتداء والخبر: ٣٣٩ | الأسماء الدالة دلالة ذاتية: ٣٣٠ |
| اثنيينية القضايا: ٤٣٥ | الأسماء الدالة دلالة غيرية: ٣٣٠ |
| اختلاف المقدمات: ٥٢٠ | الأسماء المحمولة المنعوتة: ٣٧٥ |
| الاستحالة: ٤١٨، ٤٢٥ | الأسماء المحمولة الناعنة: ٣٧٥ |
| الاستخبار: الاستفهام: ٣٦٩ | الأسماء المعارف: ٤٣٠ |
| الاستدلال بالشاهد على الغائب: ٥٥٦ | الأسماء النكرات: ٤٣٠ |
| الاستدلال بالمعلول على العلة: ٥٥١ | أسماء تقع على الجماعة وعلى الواحد: |
| الاستدلال: جمع النصوص في | ٣٢٩ |
| الاستدلال: ٥٢٣ | اصطلاح: ٤٢٧ |
| الاستدلال في الإيمان: ٥٤٦ | اضمحلال: ٤٢٤ |
| الاستفهام: الاستخبار: ٣٦٩ | اقتسام القضايا الصدق والكذب: ٤٤٨، |
| الاستقراء: ٥٥١، ٥٥٥، ٥٦٥ | ٤٥٧ |
| أسطقس: الأسطقسات الأربعة: ٤١٠ | (ال) التعريف: ٤٣٢ |
| الاسم: ٣٢٩، ٤٢٧ | امتناع بالفعل: ٤١٨ |
| الاسم الكلي: ٣٤٩ | الانتقال في النفي: ٤٥٧ |
| الاسم غير المسمى (مسألة الاسم | الانطواء: ٥١٥ |
| والمسمى): ٤٢٨ | انعدام الجنس: ٣٦٤ |
| الاسم: الموضوع: ٣٣٥ | الانعكاس: ٤٦٨، ٤٦٩ |
| الأسماء الحاملة المنعوتة: ٣٧٥ | الانعكاس الصحيح: ٣٦٢ |
| الأسماء الحاملة الناعنة: ٣٧٢ | أبدال الأسماء: ٤٣٠ |

الأشياء الحاملة للناعة: ٣٧٤
 الأصوات: ٣١٤، ٣١٥، ٣٢٦
 الأصوات المنطقية الدالة: ٣٢٨
 أصوات مسموعة تدل على معنى: ٣٢٧
 أصوات مسموعة لا تدل على معنى:
 ٣٢٦
 الأضداد: التضاد: ٣٨٠، ٤١٥
 الأضداد في الكيفية: ٣٧٩
 الأضعف: ٣٧٩
 الأعراض الثواني: ٣٧٨
 أعراض الحق الأول: ٣٧٨
 الأعراض: الكون والفساد فيها: ٤٢٣
 الأغاليط: ٥٢٣
 الأغيار: أقسامها: ٤١٤
 أغيار أضداد: ٤١٤
 أغيار أمثال: ٤١٤
 أغيار خلاف: ٤١٤
 أغيار متنافية: ٤١٥
 الأفلاك: حركة الأفلاك: ٤٢٦
 الأفلاك: مبدأ الأفلاك: ٤٢٤
 الأفلاك التسعة: ٣٥١
 الألفاظ المفردات: ٤٣١
 الألفاظ المهمة: ٤٤٥
 الألفاظ الواردة في الشرائع، أقسامها:
 ٥٢٩
 الألوان: ٣٥٠، ٣٥١
 الأمر وأقسامه: ٣٦٩، ٣٧١
 أنحاء أشكال البرهان: ١٧٦ - ٤٩٠
 أنواع الأنواع: ٣٥٥، ٣٥٨

الأجرام العلوية: ٣٥٠
 الأجناس: ٣٧٧
 أجناس الأجناس: ٣٧٨
 الأجناس محدودة في الطبيعة: ٣٥٤
 أحكام الأخبار: ٤٦١
 أحكام الشريعة: ٤٥٨
 أحكام القضايا: ٥١٣
 الأخبار: الأسماء المجموعة إلى غيرها:
 ٤٢٧
 الأذن: الإدراك بسمع الأذن: ٣٩٥
 الأسماء: ٣١٢
 أسماء الأعلام: ٣٦٧
 الأسماء المترادفة: ٣٦٦
 الأسماء المتواطئة: المتفقة: ٣٦٥
 الأسماء المجموعة إلى غيرها: ٤٢٧
 الأسماء المختلفة: ٣٦٦
 الأسماء المركبة: ٤٦١
 الأسماء المشتركة: ٣٤٥، ٣٦٦
 الأسماء المشتركة: ٣٤٥
 الأسماء المشتقة: ٣٦٧
 الأسماء المفردة: ٣٦٥
 الأشخاص: ٣٥٤، ٣٧٦
 الأشخاص الجواهر: ٣٧٨
 الأشخاص الجوهرية: ٣٧٥
 أشخاص النوع: ٤٦٩
 أشخاص غير محصورة: ٣٥٦، ٣٥٧
 الأشد والأضعف في الكمية: ٣٧٩
 ٣٨٧
 أشكال البرهان: ٤٧٤ - ٤٩٠

براهين ضرورية: ٣١٩
 البسيط (غير مركب): ٣٥٣
 البصر: حسُّ البصر، مائية البصر
 وإدراكه: ٣٩٣، ٣٩٤
 البَغض: ٤١٣
 البلاغة: ٦١٩
 البيان: العلم بوجود الأشياء: ٣٢٨
 البيان: وجوه البيان: ٣١١، ٣١٣،
 ٣٢٨
 البيان بمذاقات: ٣١٥
 التالي: ٤٩٣
 التالي: ٤٥٤، ٤٦١
 التأثير والتأثر: ٤٠٩
 التبرؤ: ٣٧١
 التخيل: ٥٧٦
 الترجمة: ٣٢٠
 التضاد: ٤١٧
 التضاد في الجوهر: ٣٧٨
 التضاد: ليس للكمية ضدٌّ: ٣٨٦
 تضاعف الصفات: ٥٠٦
 التعجب: ٣٧١
 التعجيز: ٣٧٢
 التغاير: أقسام الأشياء المتغايرة: ٤١٤
 التغيير: ٤٥٦
 التقابل: ٤١٨، ٤١٩
 التقابل في الطبع: ٤١٨ - ٤١٩
 التقابل في القول: ٤١٨
 تقدير المحذوف: ٥١٨
 تقديم الحمل: ٤٧٤

الأنواع المحضة: ٣٤٨
 أنواع متناهية: ٣٥٦
 الإبصار: ٣٩٤
 الإخبار: ٤٢٠
 الإدراك بتوسط الصوت: ٣٩٥
 الإدراك بسمع الأذن: ٣٩٥
 الإشارة بالخط واليد والعين: ٣١٥
 الإضافة: ٣٤٤، ٣٤٦، ٣٩٧، ٣٩٨ -
 ٤٠١
 الإضافة الصحيحة: ٤٠٠
 إضافة المضاف لغير نظير: ٣٩٩
 إضافة المضاف لنظير: ٣٩٨
 الإضافة: مغالطات في الإضافة: ٤٠١
 الإقرار: ٤٥١
 الإنسان الجزئي: ٣٧٤
 الإنسان الكلي (المطلق): ٣٧٤
 الإثنية: ٤٢٠
 الإيجاب الجزئي: ٤٤٥
 الإيجاب الكلي: ٤٤٥
 الإيجاب والسلب: ٤٤٢
 الإيجاب والنفي، يقتسمان الصدق
 والكذب: ٤٤٨ - ٤٥٤
 برهان الدور: ٥٥٠
 البرهان: أحكام البرهان في الشرائع:
 ٥٢٩
 البرهان: تضاعف الصفات في أنواع من
 البرهان: ٥٠٣
 البرهان: شرطي اللفظ قاطع المعنى:
 ٥٠٩

الجواهر الشواني: الأجناس والأنواع:

٣٧٨

الجواهر الحق الأول: ٣٧٨

الجواهر الفرد: ٣٥٣

الجواهر موجود بنفسه: ٣٤٧

الجواهر: الحي: ٣٥٠

الجواهر: لا حي: ٣٥٠

الحال: ٣٨٣، ٣٩٢

الحال: الزمان المقيم: ٤٠٣

الحاملة المنعوتة: الأشخاص الجوهرية:

٣٧٥

الحد: ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨،

٣٤٦، ٤٧٤

الحد الأوسط: ٥٠٣

حد الإنسان: ٣٤٩

حد الحي ذو الحياة: ٣٥٠

الحد المشترك: ٤٧٤، ٥٣٩

حد النامي: ٣٥٤

الحد: مساواة الحد للمحدود: ٣٣٨

الحذف: ٥١٨، ٥١٩

الحذان المقتسمان: ٥٠٣

الحذف في المقدمات: ٥٢٢

الحذف: تقدير المحذوف في بعض

النصوص: ٥١٨

الحرام في الشرائع: ٤٣٨

حرف النفي: غير محصل ومتغير: ٤٥٥

الحركات: ٣٤٤

الحركات الثلاث (في النحو): ٣٨٣

حركة الربو والاضمحلال: ٤٢٤

تقريب العلوم وتسهيلها: ٣٢٠

التقرير: ٣٧١

التقسيم: ٤٩٩

التقليد: ٣١٣، ٥٤٢، ٦٠١

التكليف بالمتنع: ٥٣٤

التكوين: ٣٧٢

التمكن: ٣٧٧

التمييز: النطق: ٣٦٠

التناقض: ٥٢٠

التوحيد: علم التوحيد: ٣٤٩

التوهم: ٣٨٠

الجامعة: السلجسموس: ٤٦٥

الجدل: رتب الجدال: ٥٨٦

الجرم: ٣٨١

جرم: انعدام الأجرام: ٤٢٣

جرم العالم: ٤٠٦

جزئي اللفظ جزئي المعنى: ٥٣٠

جزئي اللفظ كلي المعنى: ٥٣٠

الجزئي من الأخبار: ٤٦١

الجزئي: الخاص: ٤٥٠

الجسم المطلق: ٣٤٩

الحلال في الشرائع: ٤٣٧

الجنس: ٣٣١، ٣٣٩، ٣٤٢

جنس الأجناس: ٣٤١، ٣٥٨، ٣٧٦

جنس محض: ٣٤٢

جنس من وجه ونوع من وجه آخر:

٣٤٢

الجواهر: ٣٣٣، ٣٣٩، ٣٤٢، ٣٤٤،

٣٤٩، ٣٧٤، ٣٧٨ - ٣٨٠

الحي: نفس ناطقة ونفس غير ناطقة:
٣٥٠

خاص الخاص: ٣٥٩

خاص: الجزئي: ٤٥٠

خاصة الكمية: ٣٨٨

خاصة الكيفيات: ٣٩١

الخبر: ٣٦٩

الخبر التام: القضية: ٤٣٢

خبر الواحد: ٥٦٤

الخبر إيجاب أو نفي: ٤٣٢

الخبر: المحمول: ٤٥٥

الخبر: محمول الخبر: ٤٣١

الخبر: موضوع الخبر: ٤٣١

الخصوص (المعرفة): ٣٥٧، ٤٣٠

الخصوص: ٣٥٧

الخطأ: ٣٨٢، ٣٩٤، ٥٧٠

الخلاء: ٤٠٥

الدعاء: ٣٧٢

دلالة ذاتية: ٣٣٠، ٣٣٢

دلالة غيرية: ٣٣٠

دليل الخطاب: ٤٥٢

الدوران على الطرفين: ٣٦٢

الذاتي: دلالة ذاتية: ٣٣٠

الذاتية: دلالة ذاتية: ٣٣٢

الذكر: ٥٧٥

الذوق: المحسوس بالذوق: ٣٩٦

الرؤوس: أجناس الأجناس: ٣٤٨

الرأس الأعلى: جنس الأجناس: ٣٤٨

الربط (للخبر): ٤٣٢

الحركة المكانية النقلية: اختيارية
وطبيعية: ٤٢٥، ٤٢٦

حركة: ٤٢٣

حركتا الكون والفساد: ٤٢٣

حروف الخفض، الاستفهام، ... ٤٣٢

حروف الشرط: ٤٩٤

حروف النفي: ٤٥٥

حروف الهجاء: ٣٨٣

حسُّ البصر: ٣٩٣

الحق: ٣٤٣

الحكم على شخص من نوع: ٤٥٢

الحمل الجوهري الأعم: ٣٧٢

الحمل الجوهري المساوي: ٣٧٣

الحمل العرضي الأخص: ٣٧٣

الحمل العرضي الأعم: ٣٧٣

الحمل العرضي المساوي: ٣٧٣

الحمل الممتنع: ٣٧٤

الحمل الممكن الأخص: ٣٧٤

الحمل الممكن الأعم: ٣٧٤

الحمل الواجب العام: ٣٧٤

الحمل الواجب المساوي: ٣٧٤

الحمل جوهري: ٣٣٩

الحمل عرضي: ٣٣٩

الحواس: ٥٥٦، ٥٧٢

الحواس الأربع: ٣٤٤

الحواس: حاسة السمع: ٣٩٥

الحواس: وقوع الكمية الجسمانية تحتها:

٣٩٢

الربو: ٤٢٤

الرسم: ٣٣٨، ٣٣٧، ٣٣٦، ٣٣٥

الرسم المطلق الكلي: ٣٣٦

الرغبة: ٣٦٩

الزجر: ٣٧٢

الزمان: ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٨٣، ٤٠١ -

٤٠٤

الزمان: الحال والماضي والمستقبل:

٤٠٢

الزمان المركب: ٤٠٤

السؤال بكيف: ٥٨٣

السؤال بلم: ٥٨٣

السؤال بما هو: ٥٨٣

السؤال بهل: ٥٨١

السؤال: أقسامه: ٥٨١

السُّخر: ٥١٧

السطح: ٣٨٢

السطح: السطوح الستة: ٤٠٦

السفسطة: ٥٦٦

السكوت ليس كلامًا: ٤٥١

السلب والإيجاب: ٤٣٣

السلجسموس: الجامعة: ٤٦٥

السمع: المحسوس بالسمع: ٣٩٥

شخص وأشخاص: ٤١١، ٣٢٨، ٤١١،

٤٥٣، ٤٦٩

الشرط: ٣٧١

الشرط في العقود: ٤٩٦

الشرف: ٤٢١

الشُّعر: ٦٢٢

الشنب: ٣١٣

الشك: ٣٧١

الشكل (أشكال البرهان): ٤٧٦ - ٤٩٠

الشم: المحسوس بالشم: ٣٩٦

شهادة الشاهدين: ٥٦٤

الشيء: ٣٤٣

الصدق والكذب في القضايا: ٤٤٨،

٤٥٧

الصفات: ٣١٢، ٤٣٠

الصفات للموصوفين: ٤٦٨

صفة للموصوف: ٥٥٢

صوت = أصوات

الصوت الدال بالقصد على أكثر من

شخص: ٣٢٩

الصوت الدال بالقصد على شخص:

٣٢٨

صوت دال بالطبع: ٣٢٧

صوت دال بالقصد: ٣٢٧

الصوت: توسطه في الإدراك: ٣٩٥

الصورة: النوع: ٣٤٠

الضد: الضدان: ٤١٥

الضد: حدّه: ٤١٧

الضمائر: ٤٣٠

الطبع: ٣١٤، ٣٢٧

الطُّلبة: الرغبة: ٣٦٩

الظن: ٥٧٦

العالم يقتضي علمًا: ٤٠٠

العام: الكلي: ٤٥٠

العتيق: ٤٢٢

العدد: ٣٨٤ ، ٣٨١ ، ٣٤٥ ، ٣٤٤
 عدد الأنواع متناه عند الله : ٣٥٥
 العدد : الكمية : ٣٨٠ - ٣٨٨
 العدم : ٤١٩
 العدم : انعدام النوع وبقاء الجنس : ٣٦٣
 العرش : ٣٥١
 العرض : ٣٣٤ ، ٣٤٥ ، ٣٧٤ ، ٣٦٢ - ٣٦٤
 العرض الخاص : ٣٣٢ ، ٣٦٢
 العرض العام : ٣٣٢ ، ٣٦٢
 العرض : الاختلاف في الأعراض : ٣٥٨
 العقد : ٤٩٦
 العقل : ٥٧٢ ، ٥٥٦ ، ٣٤٤
 العقل : توسطه في الإدراك : ٣٩٤
 العكس في القضايا : ٤٦٨ ، ٤٦٩ ، ٥١٣
 العكس : أغاليط في عكس المقدمات : ٥٢٣
 عكس الخطأ على الخطأ : ٥٤٤
 العلّة في الاستدلال : ٥٨٤
 العلّة في الطبيعيات : ٥٦٠
 العلّة والمعلول : ٤٢٢
 العلّة : إجراء العلة في المعلول : ٥٥٩
 علل النحو : ٥٥٨ ، ٦١٣
 العلم : ٤٢١ ، ٤٠٠
 العلم الكلي : ٣٧٥
 العلم الجزئي : ٣٧٥
 علم البلاغة : ٣٢٣ ، ٦١٦
 علم الحديث : ٦١٢
 علم الخبر : ٣٢٣ ، ٦١٤

علم الشعر : ٣٢٣ ، ٦١٣
 علم الطب : ٣٢٣ ، ٦١٦
 علم العبارة : ٦١٧
 علم العدد والهندسة : ٣٢٣ ، ٦١٦
 علم الفتيا : ٦١٣
 علم القرآن : ٦١٢
 علم اللغة : ٦١٣
 علم المذاهب : ٦١٣
 علم الملل والنحل : ٣٢٢
 علم المنطق : ٦١٣
 علم النجوم : ٣٢٣ ، ٦١٦
 علم النحو : ٣٢٣ ، ٦١٣
 العلم يقتضي عالمًا : ٤٠٠
 علوم الشريعة : ٤٥٢
 العلوم : ٦١٢
 العموم (النكرة) : ٣٥٧ ، ٤٣٠
 العناصر الأربعة : ٣٥٠ ، ٣٥١ ، ٤٢٤ ، ٤٢٥ ، ٤٢٧
 غير محصل : ٤٥٥ ، ٤٥٦
 الغيري : دلالة غيرية : ٣٣٠
 الفاعل : ٣٩٢ ، ٤٠٨
 الفتيا : ٣٢٢
 الفرض : ٤٣٧
 الفرق بين الألفاظ الدالة على شخص
 والدالة على أكثر من شخص : ٣٢٩
 الفساد : ٤٢٣
 الفصل : ٣٣١ ، ٣٥٩ - ٣٦١ ، ٣٧٧
 الفصل الخاص : ٣٥٩
 الفصل العام : ٣٥٩

القضايا ذات الأسوار: ٤٣٥
القضايا ذات الوسائط: ٤٤٧
القضايا: اثنية أو أكثر: ٤٣٥
القضية البسيطة: ٤٥٥
القضية الجزئية: ٤٦١
القضية الشرطية: إما متصلة أو مقسمة
فاصلة: ٤٣٣
القضية القاطعة: ٤٣٣
القضية الكلية: ٤٦١
القضية المخصصة: ٤٦٧
القضية المعلقة بشرط: ٤٣٢
القضية الواحدة لا تعطيك إلا نفسها:
٥١٤
قضية غير محصلة: ٤٤٢
قضية متغيرة في المحمول: ٤٤٢
قضية مسلوكة: ٤٤٢
القضية: الخبر التام: ٤٣٢
القول: ٣٨٣، ٤٣١
قوى النفس: ٥٧٥
القياس: ٥٥١، ٥٥٥، ٥٥٨، ٥٦٢،
٥٦٥، ٥٦٦
الكروسي: ٣٥١
الكل: ٤١٢
الكلام: أقسامه ومعانيه: ٣٦٩، ٣٨٠
الكلام المركب: ٣٦٩
الكلام المفرد: ٣٦٩
الكلمة: ٤٣٠
كلي اللفظ جزئي المعنى: ٥٣١
كلي اللفظ كلي المعنى: ٥٣٠

الفصل المشترك في العدد: ٣٨٤
الفصول الجهورية: ٣٥٩
الفصول: ٣٧٧
الفعل: أقسامه ٤٠٨
الفكر: ٣٨٠، ٥٧٥
فلك القمر: ٤٢٤
الفلك الكلي: ٣٥١
الفلك: ٣٥٠
الفلك متناه: ٤٠٦
فناء النوع: ٣٦٣
فهم الأسماء: ٣٢٢
الفهم عن الله: ٣١٢
الفوق والأسفل: ٤٠٧
القُدمة: ٤٢٠، ٤٢١
القُدمة الشرف: ٤٢١
القرينة: ٤٦٥
القسر: ٣٧١
القسم: ٣٧٠
قسمة العالم: ٣٤٣
القسمة في القضايا: ٤٣٤، ٤٩٩
القضايا البسائط: ٤٦٦، ٤٦٨
القضايا الشرطية: ٤٩٣ - ٥٠٣
القضايا الشرطية المعلقة: ٤٩٣
القضايا الشرطية المقسمة: ٤٩٨
القضايا المتغيرات: ٤٦٥
القضايا المخصصة يقتسمها الصدق
والكذب: ٤٥٤
القضايا المخصصة: ٤٣٥
القضايا المهملة: ٤٣٦، ٤٦٦

اللغة الفارسية: ٣٨٣
 اللغة اللطينية: ٣٣٢، ٣٨٨، ٣٩١
 اللغة اليونانية: ٣٤٠، ٣٦٥، ٤١٩،
 ٤٢٢، ٤٢٧، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥
 اللفظ المشترك: ٥٣٥
 اللمس: المحسوس باللمس: ٣٩٧
 اللواحق: الخبر: ٤٣١
 الماضي: ٣٨٣
 المباح: ٣٧١، ٤٣٧
 المباح المستحب: ٤٣٨
 المباح المستوي: ٤٣٨
 المباح المكروه: ٤٣٨
 المبهات: ٤٣٠
 المتصل: من أنواع الكمية: ٣٨٠
 المتضادة: ٤١٥
 المتكلم: ٣١٤
 المتغير: ٤٥٥، ٤٥٦
 المتلازمات: ٤٥٨، ٥١٣
 المتمكن: ٣٧٦ - ٣٧٧
 المتمكن مع المكان: ٤٠٤
 المتنافية: ٤١٥
 المثبت: ٣٤٣
 المحسوس: ٣٩٦ - ٣٩٧
 المحظور: ٤٣٨
 المحمول: الخبر: ٣٣٩، ٤٣١، ٤٣٤،
 ٤٥٥
 المحمولات في الجوهر: ٣٤٣
 المحمولة المنعوتة: ٣٧٥
 المحمولة الناعطة: ٣٧٥

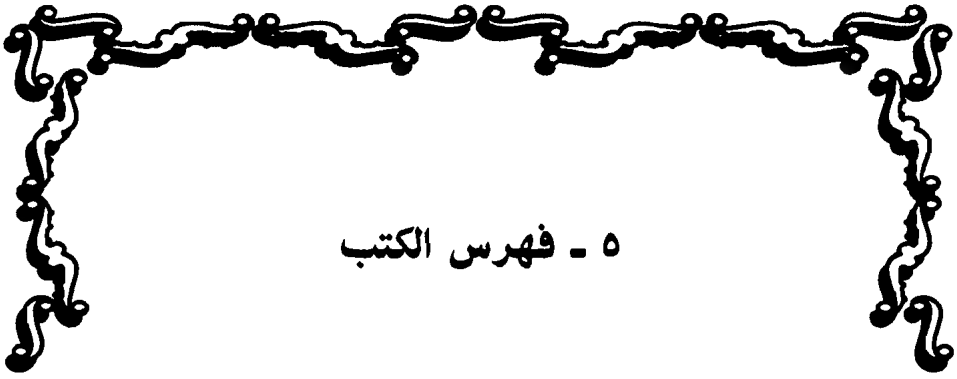
الكلبي من الأخبار: ٤٦١
 الكلبي: العام: ٤٥٠
 الكمية: أقسام أنواعها: ٣٨٤، ٣٨٥
 الكمية: العدد: ٣٨٠ - ٣٨٨
 الكمية في اللغة اللطينية: ٣٨٨
 الكنايات: ٤٣٠
 الكواكب: ٣٥٠
 كون الشيء في الشيء: ٤٢٠
 كون الشيء مع الشيء: ٤٢٠
 الكون: ٤٢٣
 الكيفيات: ٣٤٥، ٣٨٦
 الكيفيات الجسمانية والنفسانية: ٣٩١،
 ٣٩٢
 الكيفيات بالقوة وبالفعل: ٣٩١
 الكيفيات: الحال والهيئة: ٣٩٢
 الكيفيات: الفصول: ٣٦١
 الكيفية: ٣٨٨ - ٣٩٧
 الكيفية في اللغة اللطينية: ٣٨٨
 الكيفية: اختلاف كيفيات مسمى واحد:
 ٣٣٠
 الكيفية: العرض: ٣٦٢
 الكيفية: قبول الأضداد: ٣٧٩
 لا حي: ٣٥١
 لا ذو نفس: ٣٥٤
 اللغات الأعجمية: ٣٣٠
 اللغة: ٣١٤
 اللغة العبرانية: ٣٨٣
 اللغة العربية: ٣٣٠، ٣٨٣، ٣٨٨، ٣٩١،
 ٤١٩، ٤٢٢، ٤٣٢، ٤٥٥، ٤٦٥

المقدمة الكبرى: ٤٧٤
 المقدمة: ٤٦٥، ٥١٥
 المقلد: ٣١٣، ٥٤٢، ٥٤٣
 المقولات العشر: ٣٧٨
 المكان: ٤٠٤ - ٤٠٧
 المملك: ٤٠٧
 الممتنع: ٤٣٧
 الممتنع المطلق: ٤٤٠
 الممتنع بالإضافة: ٤٣٩
 الممتنع في العادة قطعاً: ٤٣٩
 الممتنع في العقل: ٤٤٠
 الممتنع: التكليف به: ٥٣٤
 الممكن: ٤٣٧
 الممكن البعيد: ٤٣٨
 الممكن القريب: ٤٣٨
 الممكن المحض: ٤٣٨
 المناظرة: كفيته ووجوهها المحموده
 والمذمومة: ٥٨١، ٥٨٦
 المناقاة: ٤١٧
 المنافي والمضاد: ٤١٦
 المنافيات: ٤١٧
 المنفصل (في العدد والقول: أنواع
 الكمية): ٣٨٤
 المنفصل من أنواع الكمية: ٣٨١
 المنفعل: ٣٩٢، ٤٠٩
 المنفعل يؤثر في الفاعل: ٤٠٩
 المهملات (الألفاظ المهمة): ٤٤٥
 موافقة الخصم للخصم: ٥٢٠
 الموافقة في النتيجة: ٥٢١

مخارج الحروف: ٣١٤
 المخاطب: ٣١٤
 المخبر عنه: الموضوع: ٤٥٥
 المركب وغير المركب: ٣٥٣
 المستقبل: ٣٨٣، ٥٢٣
 المسلوب: ٤٥٥
 المسمى: المسميات: ٣١٢، ٤٢٨
 المشترك: ٤٦٨
 المصدر: ٤٣١
 المضاد والمنافي: ٤١٦
 المضافان: ٤١٩
 الماضي (الماضي): ٥٢٤
 مع الزماني: ٤٢٠
 المعدوم في علم الله: ٣٥٧
 المعرفة (الخصوص): ٤٣٠
 المعرفة: ٥٣٩، ٥٥٦
 المعرفة: أعرف المعارف: ٣٥٧
 المعرفة: أقسام المعارف وهي العلوم:
 ٥٣٩
 المعلول والعللة: ٤٢٢، ٥٥١
 المغالطة: ٥٢٣
 المقالات العشر: ٣٦٥
 مقدم المهمة: ٤٤٧
 المقدم: ٤٩٣
 مقدمات يختلف إنتاجها: ٥٢٢
 المقدمات: أخذ المقدمات من العلوم:
 ٦١٢
 المقدمات: أغاليط في عكسها: ٥٢٣
 المقدمة الصغرى: ٤٧٥

النفي الجزئي: ٤٤٥، ٤٥٦	الموجود: ٣٤٣
النفي الكلي: ٤٤٤	الموضوع: ٣٣٩، ٤٣٤
النفي الخاص: ٤٤٧، ٤٦٠	الموضوع: الخبر: ٤٣١
النفي العام: ٤٤٦، ٤٦٠	الموضوع باتفاق: ٤٢٧
النفي المفيد: ٤٤٢	الموضوع: الاسم: ٣٣٥
النفي والإيجاب، يقتسمان الصدق	الموضوع: المخبر عنه: ٤٥٥
والكذب: ٤٤٨ - ٤٥٤	الناطق: ذو نفس ناطقة: ٣٥٤
النقض التام (شروطه الثمانية): ٤٤٢ - ٤٤٤	الناقة المحمولة: ٣٧٥
	نام: نوامي: ٤٢٤
نقل مقتضى اللفظ عن موضعه: ٥٣٨	النامي وغير النامي: ٣٥٣
نقل موجب العقل عن موضعه: ٥٣٨	النامي: ذو نفس ولا ذو نفس: ٣٥٤
النقلة: الحركة المكانية: ٤٢٥	النبوة: خرق العادة: ٣١٣، ٤٣٧، ٤٣٩
النقيض: ٤٥٥، ٤٥٦	النتيجة: ٤٦٥، ٤٧٥
النقيض (شروطه الثمانية): ٤٤٢ - ٤٤٤	النحو (أنحاء أشكال البرهان): ٤٧٦ - ٤٩٠
نقيض الخاص: ٤٤٧	
نقيض العام: ٤٤٦	النحو: مسائل النحو: ٣١٢، ٦٠٨
النكرة: أنكر النكرات (عند النحويين): ٣٥٧	الدعاء: ٣٦٩
	التصبة: ٤٠٧
النهي: ٣٦٩	النطق: التمييز: ٣٦٠
النوازل في الفقه: ٤٦١	نظرية المعرفة: ٥٣٩، ٥٥٦
النوامي: ٤٢٤	النوع: ٤٣٠
النوع: ٣٣١، ٣٤٠، ٤٥٣، ٤٦٩	النفس: ٤١٦، ٤٢٤
النوع: امتناع فناء النوع: ٥٣١	النفس الحساسة: ٣٤٤
نوع الأنواع: ٣٤١، ٣٤٢	النفس الناطقة الميتة وغير الميتة: ٣٥٠
النوع الإنسي: ٣١٢	النفس حية ناطقة وغير ناطقة: ٣٥٠
النوع المطلق: ٣٤٠	النفس: ذو نفس غير ناطقة: ٣٥٤
النوع قد يكون جنسًا: ٣٤٢	النفس: ذو نفس ناطقة: ٣٥٤
النوع متناه: ٣٥٥	النفوس الناطقة: ٣٥٠
نوع محض: ٣٤٢	النفي: ٤٤٨

الوصف: أقسام الصفات للموصوفين:	الهوية: ٤١٣
٤٦٨	الهيئة: ٣٩٢
الوضع: ٣٣٩	الواجب: ٤٣٧ ، ٤٣٩
الوعيد: ٣٧١	الوسائط: القضايا ذوات الوسائط: ٤٤٧



الصفحة	اسم الكتاب
٤٢٧	كتاب الأخبار
٥٧٩ ، ٥٧٨	أخلاق النفس والسيرة الفاضلة
٤٢٦	كتاب الأسماء المفردة
٦١٤	كتاب في الأعارض للنديم
٤٦٣	أفودقطيقا
٤٦٣	أنولوطيقا الثاني
٤٦٣	أنولوطيقا
٤٥٣ ، ٤٥٢ ، ٣٧٠	الإحكام في أصول الأحكام
٣٦٤ ، ٣٢٦ ، ٣٢٥	إيساغوجي المدخل إلى المنطق
٤٦٢ ، ٤٢٧	باري أرمينياس
٤٦٣	كتاب البرهان
٦١٨	كتاب في البلاغة لابن شهيد
٦١٨	كتاب في البلاغة لقدامة بن جعفر الكاتب
٦١٨	كتاب البلاغة
٣٧٠	التقريب
٦٠٨	الجميل لأبي القاسم الزجاجي
٤٦٣	السوفسطيقا
٥٧٩	السياسة

الصفحة	اسم الكتاب
٦٢٢	كتاب الشعر
٤٦١	كتاب صناعة البرهان
٤٦٣	طوبيقا (الجدل)
٦١٤	كتاب في العروض للتدريج
٦١٣ ، ٥٧٨ ، ٣٥٠ ، ٣٤٩	الفصل في الملل والنحل
٤٢٦ ، ٣٦٥	قاطاغورياس
٣١٨	كتب الإلحاد
٣١٢	كتب الفقه
٣١٢	كتب اللغة
٣١٢	كتب النحو
٤٦٣ ، ٣١٦	كتب أرسطاطاليس
٥٦٥ ، ٤٥٣	كتبنا في أحكام الديانة
٦٢٠	كليلة ودمنة
٦٠٤	اللمع في أصول الفقه لأبي الفرج القاضي
٣٢٦ ، ٣٢٥	المدخل إلى المنطق لإيساغوجي
٤٦٢	المقتضب في النحو لأبي العباس المبرّد
٦٢٤	نقد الشعر لقدامة بن جعفر



٦ - فهرس مسائل الاعتقاد

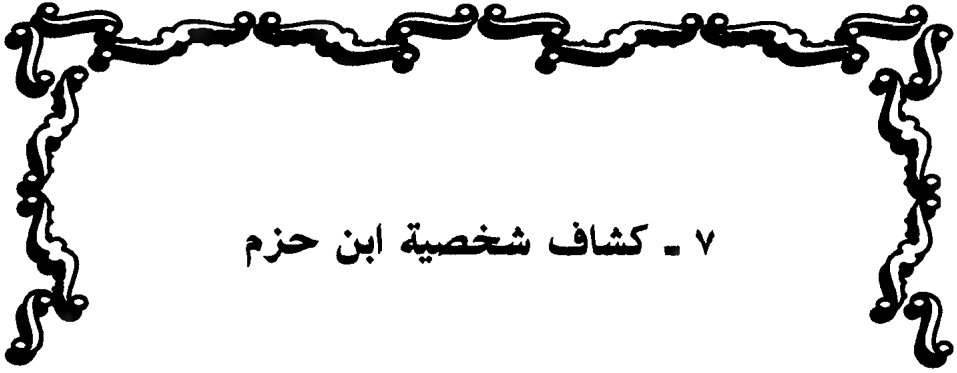
الصفحة

الموضوع

نفي العلة في أفعال الله تعالى	٣١٥ ، ٥٥٩ ، ٥٦٨ ، ٥٧٧
توحيد الله تعالى	٣١٩
الخالق ليس حاملاً ولا محمولاً	٣٣٤
لا موجود إلا الخالق وخلق	٣٣٤
صفات الله تعالى	٣٢٦ ، ٣٤٤ ، ٣٤٩ ، ٣٧٣ ، ٤٠٠ ، ٤٠١ ، ٥٥٤ ، ٥٦٧
المعدوم في علم الله محدود محصور	٣٥٧
صفات الفعل لله تعالى	٣٦٨ ، ٣٧٣
أسماء الله الحسنى	٣٦٨ ، ٣٧٣ ، ٤٠١
نفي الكيفية عن الله تعالى	٣٧٨
قوة الخالق	٣٨٧
الباري ليس جرمًا ولا محمولاً ولا زمان له	٤٠١
الله تعالى لا يؤثر فيه شيء	٤٠٩
من دلائل إثبات الخالق	٤٠٩
الباري خلاف خلقه من كل وجه	٤١٤
صفة الأول، والقديم	٤٢١
الخالق لا يفعل الممتنع في العقل	٤٤٠
الممتنع المطلق ما أوجب على ذات الله تغييراً	٤٤٠
علم الله تعالى	٤٤١ ، ٤٤٢
الخالق لم يزل	٥٠٦

الموضوع	الصفحة
الفاعل الأول ليس جسمًا	٥٦٧ ، ٥٥٤ ، ٤١١
كلام الله تعالى	٥٥٤ ، ٤٤٢
الباري لا يدخل تحت حدٍّ	٥٨٣
مسألة اللفظ بالقرآن	٥٦٩
عصمة الأنبياء	٥٣٦
من أتى بمعجزات فهو نبي	٥٢١
معراج النبي ﷺ	٤٢٤
يوم القيامة	٤٢٥
خلق الشرِّ	٥٩٣
علم النفس بعد مفارقتها الجسد	٤١٦
إنكاره حقيقة السحر	٥١٧
المفاضلة بين الخلق، وتفضيل الملائكة	٥٤١
نفي العلل في الشرائع	٥٧٧ ، ٥٥٩





٧ - كشف شخصية ابن حزم

الصفحة

الموضوع

معاناته من أهل عصره	٣٢٠
حرصه على نشر العلم	٣٢٠
شكواه من دروس العلم	٣٢١
معرفته باللغة اللطينية (الأعجمية)	٤٠٣ ، ٣٨٨ ، ٣٣٢
افتتانه بالمنطق	٣٦٦
ضجره من بعض أصدقائه	٣٧٦
عيبه على من يدعي علم المنطق ويتعقب الأوائل	٣٨١
سخريته	٤٠٩
هل كان يعرف اليونانية؟	٤٢٢ ، ٤١٩
تجنُّبه لتشقيق الكلام	٤٢٠
مخالفته لأقرانه في الطلب في موقفهم من الفلسفة والمنطق	٤٧٨
غرضه من هذا الكتاب وتعبه في تقريب مادته	٤٧٩ - ٤٧٨
لم ير الفيل ولا الزرافة	٥٩٧ ، ٥٥٦
محنته مع صديق له غالط في الجواهر والعرض	٥٩٧
قصة رائعة له في رجوعه للحق بعد مناظرة غلب فيها مخالفه	٥٩٩
خروجه مع المستظهر واعتقاله في يد المستكفي في مطبق ضيق	٦٠٩
سروره بالظفر بالحق	٦١٠
معاناته من التغريب والخوف والظلم	٦١١
صلته بصديقه ابن شهيد	٦١٩

٨ - فهرس الموضوعات التفصيلي

الموضوع	الصفحة
بين يدي موسوعة تراث ابن حزم	٥ - ٤١
حقيقة الشهادتين	٥
الخير منحصر في التوحيد والاتباع	٦
أهمية المعرفة التفصيلية بالإسلام	٨
ابن حزم في سلك العلماء الربانيين	٩
نص مهم لابن حزم في أهم الوظائف	١٠
ابن حزم مثل المغناطيس	١١
مجاديب ابن حزم	١٢
مشروع تحقيق تراث ابن حزم: منهجه وأهدافه	١٢
أهل البدع جعلوا ابن حزم مطية لهم	١٤
قائمة بالكتب التي ستصدر في هذه السلسلة	١٥ - ١٦
قائمة كتب ابن حزم المفقودة	١٦ - ٣٨
مجموعة الذهبي	١٦
مجموعة الفيروزآبادي	٢٧
المستدرك على قائمتي الذهبي والفيروزآبادي	٢٩
أوهام في رصد كتبه المفقودة	٣٤
منهج المحقق وغرضه في خدمة تراث ابن حزم	٣٩
قاعدة: من نبّل في الإسلام فإنما نبّل باتباع الحديث والسنة	٣٩
خدمة تجديد لا خدمة تقليد وتعصب	٤٠

الموضوع	الصفحة
ترجمة ابن حزم	٤٣ - ٥٤
اسمه ونسبه	٤٣
مولده، شيوخه	٤٤
تلاميذه	٤٥
نشأته، منزلته العلمية	٤٦
محنته	٤٩
نماذج من شعره	٥٢
وفاته	٥٤
دراسة وتقديم العلامة أبي عبدالرحمن ابن عقيل الظاهري	٥٥ - ٢٢٨
استفتاح	٥٥
ثناؤه على المحقق	٥٦
تحقيق عنوان الكتاب	٥٦
المصادر التي ذكرت كتاب التقريب، واستدراكات التركماني	٥٨
رأي أبي عبدالرحمن في النبذة الكافية	٥٩
تاريخ تأليف التقريب	٦٠
نص رواية ابن حزم للمنطق في آخر نسخة إزمير	٦٠
ترجمة رجال إسناد مخطوطة إزمير وإسناد ابن حزم للمنطق	٦٠ - ٦٣
تعليق التركماني	٦١ - ٦٢
رأي ابن عقيل في تاريخ التأليف	٦٣
كلمة إحسان عباس في تاريخ التأليف	٦٣
تعليق التركماني	٦٥
الإشارة إلى طبعات الكتاب	٦٧
الذهبي وتمنطق ابن حزم	٦٨
حول يُيس ابن حزم	٦٩
هل ترك ابن حزم المنطق؟	٦٩
نقد ابن العربي في تناولته على ابن حزم	٦٩
تعليق حول رسالة (الرد على الكندي)	٧٠

ما يكون بين العلماء من الردود والكلام العنيف	٧٠
نقل مطول عن ابن عبد البر حول ذلك	٧٠ - ٧٤
ابن حزم لا يطعن في الأئمة	٧٤
كتاب في مسائل الأخذ بالظاهر لابن عقيل	٧٤
ابن العربي لا يبلغ رتبة ابن حزم	٧٤
نقد معلق على تأريخ الإسلام لابن العربي	٧٥
كلام ابن العربي حول حديث قاتل الله اليهود نهو عن أكل الشحوم	٧٥
ابن العربي يصف فتوى لأبي حنيفة والشافعي باليهودية	٧٦
نماذج من سوء عبارات ابن العربي في الأئمة	٧٧
منزلة ابن العربي العلمية	٧٧
تعليق حول كتاب قانون التأويل لابن العربي	٧٧
طعن ابن العربي في أبي بكر الجصاص والإمام الطبري	٧٨
تعليق التركماني في ضبط لفظة	٧٨
كلمة سامجة لابن العربي في الإمام الشافعي	٧٩
كلمة لابن حزم في الثناء على الشافعي	٧٩
طعن ابن العربي في الإمام ابن سريج	٨٠
ابن العربي يخطب بحديث موضوع	٨١
المنهج المعرفي عند ابن حزم وجانب الخلل فيه	٨٣
لم يحرر ابن حزم نظرية المعرفة من نير الفلسفة والمنطق	٨٤
كلمة لابن حزم في ربط نظرية المعرفة الشرعية بنظرية المعرفة البشرية ...	٨٤ - ٨٧
مصطلح أحكام الديانة	٨٥
كمال الدين وتجدد الواقع	٨٦
محتوى كتاب التقريب	٨٨
تقييم عمل المحقق وتعبه في بعض المسائل	٨٨
مسألة إفتاء النوع	٨٩
تمييز معاني الكلام بمعرفة اللغة	٨٩
مسألة الاسم والمسمى	٩٠

٩٤	مسألة خلق القرآن
٩٦ - ٩٤	تعليق للتركمانى حول رأى ابن عقيل في مسألة خلق القرآن
٩٧	كتاب السياسة لابن حزم
٩٧	من هو (النديم)؟!
٩٧	رد دعوى صاعد أن ابن حزم لم يفهم المنطق
٩٨	تهافت نقد صاعد
٩٩	منهجية ابن حزم في تأليف التقريب
١٠٠	علاقة التقريب بكتب ابن حزم الأخرى
١٠١	هل تأثر بالرواقين؟ ومن هم؟
١٠٢	تعقب لرأى د. سالم يفوت
١٠٢	رد لدعوى صاعد مخالفة ابن حزم لأرسطو من غير فهم
١٠٤	عناية المستشرقين بكتاب التقريب
١٠٤	تنبيه التركمانى على وهم حول نسبة ترجمة التقريب إلى أسين بلاصينوس ...
١٠٨ - ١٠٥	مناقشات لآراء المستشرقين حول منطق ابن حزم
١٠٩	أسبقية ابن حزم في إدخال المنطق على العلوم الشرعية
١٠٩	الفلاسفة المشاؤون
١١٠ - ١٠٩	رأى عمار الطالبي
١١٠	غرض ابن حزم في دراسة المنطق
١١١	ظواهر إفادة ابن حزم في المنطق
١١٣ - ١١٢	جوانب الفضول والنقص في التقريب
١١٣	تحقيق اسم رسالة فضل الأندلس
١١٣	بواحث التأليف ومحنة ابن حزم مع معاصريه
١١٤	فخر ابن حزم بالأندلس
١١٥	معاناة ابن حزم من أهل بلده
١١٥	قول عيسى عليه السلام: (لا يفقد النبي حرمته إلا في بلده)
١١٦	ظاهرة الحسد في الأندلس
١١٦	تعليق للتركمانى في ضبط لفظة

الموضوع	الصفحة
كلمة لابن عبد البر في حال طلبة العلم في زمانه	١١٧
علم الكلام في الأندلس	١١٨
حول رسالتين أجاب فيهما على رسالتين سئل فيها سؤال التعنيف	١١٩
اجتهاد أبي محمد في جعل العقل نصيرًا للشرع	١٢٠
رده على العتقي	١٢٠
كلمة لابن حزم في معيار معرفة الحق	١٢١
موقف الأندلسيين من علوم الأوائل	١٢١
وصف صاعد لحال علوم الأوائل بالأندلس	١٢١
خبر صاحب القبلة	١٢٣
عناية الحكم المستنصر بالله بعلوم الأوائل	١٢٤
ابن أبي عامر يحرق كتب الأوائل	١٢٤
رأي ابن عقيل في ابن أبي عامر	١٢٥
نقل من كتاب ابن تلموس وهو نادر	١٢٥
حال العلوم في ظل الفتنة الأندلسية	١٢٦
بعض من اعتنى بالمنطق في الأندلس	١٢٧
مسألة التأليف	١٢٩ - ١٦٢
مسألة التأليف في كتاب الإحكام	١٣٠ - ١٣٤
كلام الأئمة في مسألة التأليف ومناقشتهم	١٣٢ - ١٦٢
كلام الشافعي في مسألة التأليف ومناقشته	١٣٢
كلام ابن الباقلاني	١٣٦
كلام الزركشي في البحر المحيط	١٤١ - ١٤٥
أبو الحسين محمد بن الطيب البصري	١٤٧
أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء	١٥٢
أبو إسحاق الشيرازي	١٥٨
أبو المعالي إمام الحرمين	١٦٠
منطق أرسطو في ميزان الاعتدال	١٦٢
العلماء كافة لم يفهموا قصد أرسطو من منطق	١٦٣

الموضوع	الصفحة
مصدر المعرفة هو العقل	١٦٤
المعرفة الشرعية	١٦٥
أهمية الحد في العلوم	١٦٦
مسألة قياس البيضة على البيضة	١٦٦
أهمية كتاب الأسماء المفردة	١٦٨
مسألة الزمان والإشارة إلى مسألة الحوادث لا أول لها	١٦٩
موضوع كتاب البرهان	١٧٠
القضايا الشرطية	١٧١
لم يفرق أبو محمد بين الدلالة اللغوية للمفرد والمركب	١٧٢
كلام أبي محمد في مسألة التأنيف من التقريب	١٧٣
الاستقراء وغلط ابن حزم نفيه بإطلاق	١٧٤
نموذج للاستقراء في تفسير القرآن: الحروف المقطعة	١٧٥
مباحث القسمة وفوائدها	١٧٦
نص نادر لأبي محمد ملحق بمخطوطة النصائح المنجية	١٧٧
أمثلة للقسم في القرآن	١٧٨
من صور القسم العقلية	١٨٠
نماذج من القسمة في جدل أبي محمد	١٨١
في مسألة نفي القياس	١٨٢
تعلق ابن حزم بالتسمية	١٨٤
اغتنصاب ابن حزم دليل الخصم	١٨٥
إهراق ما وُلغ فيه الكلب	١٨٦
تعيين محل النزاع	١٨٧
معارضة الدعوى الفاسدة بدعوى صحيحة	١٨٨
كلمة لأبي محمد في معارضة كل قياس بقياس مثله	١٨٩
نظرية المعرفة تقوم على جناحين	١٩٠
تشدد أبي محمد في تصحيح المعرفة	١٩١
القسمة في مسألة الحق والباطل	١٩٢

التفريق بين ظاهر الشرع وظاهر الواقعة	١٩٥
غلطة لأبي محمد في التسوية بين الأحكام الشرعية والأحكام الطبيعية	١٩٥
قانون الهوية	١٩٦
الكلام على حديث: (كلاكما قتله)، وتحرير ظاهر الواقعة وظاهر الحكم فيه .	١٩٨
الشرط المقسم	٢٠٢
التعليق على نص مطول من التقريب في القسمة وأنواعها	٢٠٥
وقفات مع كلام أبي محمد في القسمة	٢٠٨
المنتقى من مقدمة الدكتور إحسان عباس	٢١٥
دواعي التأليف	٢١٥
مصادر الكتاب	٢١٨
رواية ابن حزم للمنطق وإسناده إلى متى المنطقي	٢٢٢
منهج ابن حزم في التقريب	٢٢٣
مقارنة لبعض مسائل التقريب بأصل إيساغوجي ومنطق أرسطو	٢٢٤
عناية أبي محمد بتقريب المنطق	٢٢٧
كلام د. سالم يفوت حول جهد ابن حزم	٢٢٧
افتتان ابن حزم بالمنطق وأثر ذلك على عقيدته	٢٢٩
ابن حزم بين داعي العقل وداعي الشرع	٢٢٩
انتساب ابن حزم لأهل السنة والحديث	٢٣٠
مناقشة ابن حزم حول مواقف الناس من علم المنطق	٢٣١
نقد ابن حزم في ثنائه على كتب المنطق بإطلاق	٢٣٢
نقده في زعم ثبوت (التوحيد) بالمنطق	٢٣٣
حقيقة التوحيد في دين الأنبياء والرسل	٢٣٤
توحيد العبادة	٢٣٤
توحيد الربوبية	٢٣٥
توحيد الأسماء والصفات	٢٣٥
الإشارة إلى بعض كتب العقيدة السلفية	٢٣٥
توحيد الربوبية غير متوقف على علم المنطق	٢٣٦

المنطق لم يهد أهله إلى توحيد الألوهية	٢٣٧
أهل المنطق من أجهل الناس وأضلهم في توحيد الأسماء والصفات	٢٣٧
كلمة لشيخ الإسلام في بيان حقيقة توحيد الفلاسفة	٢٣٧
مسرد بأهم تأصيلات أبي محمد الفاسدة في كتابه هذا في أصول الاعتقاد ...	٢٣٩
كلمة لشيخ الإسلام في نفي التركيب	٢٤٠
تنبيه على مجمل الأصول الفاسدة لعقيدة ابن حزم الأرسطية	٢٣٩
خروج أبي محمد عن ظواهر النصوص أصل لضلاله في الاعتقاد	٢٤٣
غلط أبي محمد على أهل السنة في منهجهم في تقرير مسائل الاعتقاد	٢٤٥
لم يكن ابن حزم ظاهرياً ولا جهميّاً في الاعتقاد بل كان أرسطيّاً	٢٤٥
ابن حزم يلعن جهماً ويتبرأ منه ومن فرق الضلالة ويتنسّب لأهل السنة	٢٤٦
كلام لشيخ الإسلام في تشبيه طريقة ابن حزم إجمالاً بطريقة الفرامطة	٢٤٦
ثناء ابن عقيل الظاهري على كلام ابن تيمية في وصف أقوال أبي محمد في العقيدة ...	٢٤٨
نقل آخر عن ابن تيمية في مأخذ الجهمية وابن حزم في الأسماء والصفات ..	٢٥١
ابن عبد الهادي يبنه على أثر المنطق على عقيدة ابن حزم	٢٥١
كلام الحافظ ابن كثير	٢٥٢
أهم مدخلين لانحراف ابن حزم	٢٥٢
حيرة ابن حزم ونهاية مطافه	٢٥٣
مناقشة ابن حزم في وجوب الاشتغال بالمنطق	٢٥٣
توثيق الكتاب	٢٥٧ - ٣٠٨
١ - إحالات ابن حزم على كتاب التقريب	٢٥٧
أولاً: في الإحكام في أصول الأحكام	٢٥٧
ثانياً: في الفصل في الملل والأهواء والنحل	٢٦٤
ثالثاً: في الأصول والفروع	٢٦٦
٢ - وصف مخطوطة إزمير	٢٦٦
٣ - وصف مخطوطة المكتبة الأحمدية	٢٧٠
٤ - الطباعات السابقة للكتاب	٢٧٣
٥ - الدراسات عن الكتاب باللغة العربية	٢٧٤

الموضوع	الصفحة
٦ - الدراسات عن الكتاب باللغات الأعجمية	٢٧٨
٧ - الترجمات	٢٧٩
٨ - منهج التحقيق	٢٨٠
نماذج من النسختين المخطوطتين	٢٨٣
نص كتاب: «التقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه»	٣٠٩ - ٦٢٥
مقدمة ابن حزم لكتابه	٣١١
التبرير الشرعي للاشتغال بالمنطق	٣١٢
مراتب البيان	٣١٣
نشأة علم المنطق	٣١٦
الكتب الثمانية لمنطق أرسطو	٣١٦
مواقف الناس من علم المنطق	٣١٧
١ - قوم حكموا بلا علم	٣١٧
٢ - قوم جهلوا ولم يفهموا	٣١٨
٣ - قوم عقولهم مدخولة وأهواؤهم مؤوفة	٣١٩
٤ - قوم أذهانهم صافية وأفكارهم نقية!	٣١٩
منهج التصنيف وغرضه	٣٢٠
شرط الانتفاع بمادة الكتاب	٣٢١
الرد على دعوى فاسدة للمصنف	٣٢٢
منفعة علم المنطق	٣٢٢
أنواع التصنيف السبعة التي لا يؤلف أهل العلم إلا فيها	٣٢٤
نوع تأليف ابن حزم وغرضه من كتابه	٣٢٤
المدخل إلى المنطق أو إيساغوجي	٣٢٦ - ٣٦٤
١ - الكلام في انقسام الأصوات المسموعة	٣٢٦
الصوت الذي يدل على معنى: إما بالطبع وإما بالقصد	٣٢٧
أصوات الحيوان	٣٢٨
الصوت الدال بالقصد على شخص واحد	٣٢٨
المراد بالشخص	٣٢٨

الموضوع	الصفحة
الصوت الدال بالقصد على أكثر من واحد	٣٢٩
أسماء تقع على الجماعة وعلى الواحد	٣٢٩
المعاني في جميع اللغات واحدة والأسماء مختلفة	٣٣٠
٢ - باب الكلام على الأسماء التي تقع على جماعة أشخاص	٣٣٠
الدلالة الذاتية	٣٣٠
الدلالة الغيرية	٣٣١
أقسام الدلالة الذاتية	٣٣١
بيان (الجنس) و (الفصل) و (النوع)	٣٣١
العرض العام والعرض الخاص	٣٣٢
٣ - باب الكلام في تفسير ألفاظ اندرجت لنا في الباب الذي قبل هذا الذي نبداً به	٣٣٢
٤ - باب الكلام في الحد والرسم وجمال الموجودات وتفسير الوضع والحمل	٣٣٣
لا موجود إلا الخالق وخلق	٣٣٣
الجوهر	٣٣٣
العرض	٣٣٤
نفي أن يكون الخالق حاملاً أو محمولاً	٣٣٤
الحد والرسم	٣٣٥
تسمية المتقدمين للاسم موضوعاً	٣٣٥
قسما الرسم المطلق الكلي	٣٣٦
الحد محمول في المحدود والرسم في المرسوم	٣٣٦
نقد أبي محمد للمترجمين	٣٣٦
التمييز رأس جامع	٣٣٧
أمثلة للحد والرسم	٣٣٨
حكم الحد أن يكون مساوياً للمحدود	٣٣٨
اصطلاح الأوائل في الموضوع والوضع والمحمول والحمل	٣٣٩
٥ - باب الكلام على الجنس	٣٣٩ - ٣٤٠
قسم في الجنس لا معنى له ذكره الأوائل	٣٣٩
حقيقة الجنس	٣٣٩

الموضوع	الصفحة
٦ - باب الكلام على النوع	٣٤٠
تسمية النوع بالصورة ونقد المترجمين	٣٤٠
العلاقة بين الأجناس والأنواع وأنواعهما	٣٤١
٧ - باب جامع في الكلام في الأجناس والأنواع معاً	٣٤٣
أجناس الأجناس العشرة	٣٤٣
طرق إثبات المعرفة بها	٣٤٤
تحقق الأجناس بالجواهر	٣٤٥
الله تعالى لا يقع تحت جنس	٣٤٦
الرد على من نفى تمايز الأجناس بطبائعها	٣٤٦
الجواهر وحده موجود بنفسه	٣٤٧
الجن لا لون لهم في زعم أبي محمد	٣٤٧
سبب التسمية بجنس الأجناس: وهو الرأس الأعلى	٣٤٨
الجسم المطلق	٣٤٩
أقسام الجواهر: الحي: النفس: ناطقة وغير ناطقة	٣٥٠
النفس غير الناطقة	٣٥١
غير الحي: مركب ولا مركب	٣٥١
الأفلاك التسعة والكرسي والعرش	٣٥١
الرد على المصنف في إثبات الأفلاك التسعة من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية	
رحمه الله	٣٥١ - ٣٥٣
المركب وغير المركب والنامي وغير النامي	٣٥٣
ذو النفس: ناطق وغير ناطق	٣٥٤
ذو النفس الناطقة التي تقبل الألوان والتي لا تقبل الألوان	٣٥٤
ذو النفس الغير الناطقة	٣٥٤
غير النامي	٣٥٤
زعم أبي محمد أن عدد الأنواع متناهي في ذاته عند الله لا يزيد ولا ينقص والرد عليه	٣٥٥
مسألة فناء النوع	٣٥٥ - ٣٥٧
عدد الأشخاص يزيد وينقص	٣٥٧

الموضوع	الصفحة
العموم له نهاية، أنكر النكرات وأعرف المعارف	٣٥٧
جنس الأجناس مبدأ لما تحته	٣٥٨
أقسام أنواع الأنواع	٣٥٨
٨ - باب الفصل	٣٥٩
الفصول موجودة في الأنواع بالفعل وفي الجنس بالقوة	٣٦٠
النطق هو التمييز	٣٦٠
٩ - باب الخاصة	٣٦١
الفرق بين الخاصة والفصل	٣٦٢
١٠ - باب العرض	٣٦٢
العرض العام وأقسامه	٣٦٢
تعقب الأوائل في ذكرهم العرض العام لأكثر من نوع	٣٦٣
انعدام النوع لا يلزم انعدام الجنس	٣٦٣
(١) كتاب الأسماء المفردة	٣٦٥ - ٤٢٦
أ - مقدمة أولى في أوجه وقوع الأسماء على مسمياتها	٣٦٥
الأسماء المتواطئة المتفقة	٣٦٥
الأسماء المختلفة	٣٦٦
الأسماء المشتركة	٣٦٦
تعقب المصنف في تعظيمه لشأن صناعة المنطق	٣٦٦
المرادفة	٣٦٧
الأسماء المشتقة	٣٦٧
الأسماء المختصة	٣٦٧
أسماء الله تعالى أسماء أعلام، وتنبيه المحقق إلى ما فيه من مخالفة لعقيدة السلف ...	٣٦٨
ب - مقدمة ثانية: باب من أقسام الكلام ومعانيه	٣٦٩
الكلام ينقسم إلى مفرد ومركب	٣٦٩
أقسام الكلام المركب خمسة	٣٦٩
الأمر والنهي والطلبية	٣٦٩
الخبر (القول)	٣٧٠

الموضوع	الصفحة
طرق صحة الخبر	٣٧٠
أقسام داخلية تحت قسم الخبر: القسم	٣٧٠
الشرط والشك والتعجب	٣٧١
أقسام الأمر	٣٧١
أقسام الأسماء من جهة كونها حاملة أو محمولة ناعته أو منوعة	٣٧٢
الحمل الجوهري	٣٧٢
نفي معنى اسم (الحياة) لله تعالى ونفي اشتقاق أسماء الله تعالى، وتنبية المحقق	
إلى بطلان ذلك	٣٧٣
الحمل العرضي وأحواله	٣٧٣
الحمل الممكن والواجب والممتنع	٣٧٤
الإنسان الكلي	٣٧٤
الحاملة المنوعة والمحمولة الناعته	٣٧٥
الناعته قد يكون منوعاً	٣٧٦
صديق لابن حزم يسومه بيان الفرق بين المحمول والتمكن وضجر أبي محمد منه .	٣٧٦
فصول الجنس وفصول النوع	٣٧٧
ج - المقولات العشر	٣٧٨
١ - باب الكلام على الجوهر	٣٧٨
نفي الكيفية عن الله تعالى وتنبية المحقق إلى خطأ إطلاق ذلك	٣٧٨
شرط التضاد	٣٧٨
الجوهر لا يقال فيه: أشد ولا أضعف	٣٧٩
نفي أن يكون الله جوهرًا أو حاملاً لشيء من الكيفيات وتعقب المحقق له ...	٣٧٩
نفي قبول الكيفية للأضداد	٣٧٩
٢ - باب الكلام على الكمية وهي العدد	٣٨٠
أنواع الكمية عند الأوائل	٣٨٠
المتصل والمنفصل في الكمية	٣٨٠
نقد أبي محمد لمن تعقب الأوائل في إدخالهم الجرم تحت الكمية	٣٨١
وقوع العدد على السطح والخط والمكان	٣٨٢

الموضوع	الصفحة
وقوع العدد على الزمان	٣٨٣
عدد حروف اللغة الفارسية واستدراك المحقق على أبي محمد	٣٨٣
معنى الفصل المشترك في العدد المتصل	٣٨٤
معنى أن العدد والقول منفصلان	٣٨٤
من أنواع الكمية: ذي الوضع، وغير ذي وضع	٣٨٥
الكيفيات لا تدخل تحت الكمية	٣٨٦
ليس للكمية ضد	٣٨٦
ولا تقبل الأشد ولا الأضعف	٣٨٧
خاصة الكمية	٣٨٨
الواحد ليس عددًا	٣٨٨
٣ - باب الكيفية	٣٨٨
أعراض النفس من الكيفيات	٣٨٩
خواص الكيفيات	٣٨٩
استواء أشخاص الكيفية تحت النوع الجامع لها وتحت الجنس	٣٩٠
خاصة الكيفيات	٣٩١
أقسام الكيفيات	٣٩١
الكيفيات جسمانية ونفسانية وانقسامها إلى ما كان بالقوة وما كان بالفعل	٣٩١
الحال والهيئة من أقسام الكيفيات	٣٩٢
إدراك الكيفيات بالحواس الخمس	٣٩٣
ما يدرك بحاسة البصر	٣٩٣
المحسوس بالسمع	٣٩٥
المحسوس بالشم	٣٩٦
المحسوس بالذوق	٣٩٦
المحسوس باللمس	٣٩٧
٤ - باب الإضافة	٣٩٧
المضاف لنظير	٣٩٨
المضاف لغير النظير	٣٩٩

الموضوع	الصفحة
الإضافة تقع في جميع المقولات	٤٠٠
تنبيه المحقق على قيد فاسد لابن حزم حول ثبوت العلم للعالم	٤٠٠
نفي ابن حزم لمعاني الأسماء الحسنی والتنبيه على بطلان ذلك	٤٠١
٥ - باب القول على الزمان	٤٠١
نفي دخول الله تحت الزمن	٤٠٢
الزمان المقيم وهو الحال عند النحويين	٤٠٢
٦ - باب القول على المكان	٤٠٤
المتمكن مع المكان قسمان	٤٠٤
بطلان الخلاء	٤٠٥
اقتضاء الجرم للمكان وتناهي الفلك والعالم	٤٠٦
الفلك له مكان	٤٠٦
مركز كرة الأرض	٤٠٧
٧ - باب النصبه	٤٠٧
٨ - باب الملئك	٤٠٧
٩ - باب الفاعل	٤٠٨
ماهية الفعل	٤٠٨
الفعل المؤثر والفعل المجرد	٤٠٨
١٠ - باب المنفعل	٤٠٩
العلاقة بين الفاعل والمنفعل	٤٠٩
الأسطقسات	٤١٠
د - باب الكلام على الغير والمثل والخلاف والضد والمنافي والمقابلة والقنية والعدم ..	٤١١
الشخص والأشخاص	٤١١
حدُّ التغاير	٤١١
الكل قسمان	٤١٢
علاقة الكل بأبعاضه	٤١٣
أقسام الأغيار: أمثال، وخلاف، وأضداد	٤١٤
أغيار متنافية ومتضادة	٤١٥

الموضوع	الصفحة
هل العلم ينافي الموت	٤١٦
الفرق بين المنافي والمضاد	٤١٦
حد المنافيين	٤١٧
حد الضد بأنه الذي إذا أوقع ارتفع الآخر	٤١٧
الاستحالة من حال إلى حال	٤١٨
التقابل	٤١٨
التقابل في القول إيجاباً وسلباً	٤١٨
التقابل في الطبع ثلاثة أقسام	٤١٨
العدم	٤١٧
تنبيه على إشكالية الترجمة	٤١٩
كون الشيء في الشيء، كون الشيء مع الشيء	٤٢٠
القُدْمة	٤٢٠
القديم ليس من أسماء الله تعالى	٤٢١
ذكر الأوائل أشياء في القدمة ليست صحيحة	٤٢١
هـ - باب الكلام على الحركة	٤٢٣
حركتا الكون والفساد	٤٢٣
حركة الربو والاضمحلال	٤٢٤
الإشارة إلى حادثة المعراج ومسألة خلق الأرواح جملة	٤٢٤
استحالة الأجساد وبقاء الأرواح	٤٢٤
الاستحالة والنقلة	٤٢٥
الحركة المكانية النقلية قسمان	٤٢٥
(٢) كتاب الأخبار وهو الأسماء المجموعة إلى غير وتسمى المركبة وهو	
المسمى باللغة اليونانية باري أرمينياس	٤٢٧ - ٤٦٢
١ - رسم الاسم	٤٢٧
مسألة الاسم غير المسمى، وتعليق المحقق	٤٢٨
أسماء المعارف وهي الخصوص	٤٣٠
أبدال الأسماء وهي النوائب	٤٣٠

الموضوع	الصفحة
٢ - القول على الكلمة	٤٣٠
النعوت والصفات	٤٣٠
المصدر وموضوع الخبر ومحموله	٤٣١
٣ - القول على القول: الخبر	٤٣١
اللواحق للخبر	٤٣١
الربط للخبر وهي حروف المعاني	٤٣٢
حدّ (القضية)	٤٣٢
القضية النافية الموجبة: إما معلقة وإما قاطعة	٤٣٢
القضية الشرطية: إما متصل وإما مقسم فاصل	٤٣٣
أقسام النوع الفاصل من القضايا	٤٣٤
المحمول والموضوع في القضية	٤٣٤
القضايا إما اثنية وإما أكثر من اثنية	٤٣٥
القضايا المخصوصة	٤٣٥
القضايا ذوات أسوار	٤٣٥
القضايا المهملة	٤٣٦
موضع السور الكلي	٤٣٧
٤ - باب العناصر	٤٣٧
الواجب والممكن والممتنع	٤٣٧
ممكّن قريب، وبعيد، ومحض	٤٣٨
المباح: مستحب ومكروه ومستو	٤٣٨
الواجب قسمان	٤٣٩
الممتنع أقسام أربعة: الممتنع بالإضافة، الممتنع في العادة	٤٣٩
الممتنع في العقل والممتنع المطلق	٤٤٠
الرد على من نفى الممكن	٤٤٠
لوازم إنكار الممكن، وهي مفيدة في الرد على من أنكر الأسباب الداخلة في الإمكان	٤٤١
٥ - باب الكلام في الإيجاب والسلب وهو النفي ومراتبه ووجوهه	٤٤٢
النفي المفيد	٤٤٢

٤٤٢	قضية غير محصلة، قضية مسلوقة، متغيرة في المحمول
٤٤٢	شروط النقض التام على ما أوجبه خصمك، وهو من آداب المناظرة
٤٤٢	١ - اتحاد الموضوع في الإيجاب والنفي
٤٤٢	خطأ لابن حزم في تصوير حقيقة الخلاف في مسألة خلق القرآن
٤٤٣	٢ - اتحاد المحمول في الإيجاب والنفي
٤٤٣	٣ - اتحاد الجزء المتعلق به الحكم في القضيتين
٤٤٣	٤ - اتفاق الجزء من المحمول في القضيتين
٤٤٤	٥ - اتحاد الزمان نفيًا وإثباتًا
٤٤٤	٦ - اتحاد الحال في النفي والإثبات
٤٤٤	٧ - اتحاد موضع الإضافة
٤٤٤	٨ - استواء القضيتين في الجوهر أو في العرض
٤٤٤	النفي الكلي
٤٤٥	النفي الجزئي
٤٤٥	الإيجاب الكلي والإيجاب الجزئي
٤٤٥	القضية المهمة تحمل على عموم النوع
٤٤٦	دلالة الألفاظ على كل معانيها وما يفهم منها
٤٤٦	مبحث في ضابط الضد والنقيض
٤٤٧	من آداب المناظرة: تحديد المراد من المقدمة المهمة
٤٤٧	تقرير المراد من القضية ذوات الوسائط عند الخلاف
٤٤٧	الوسائط
٤٤٨	٦ - باب اقتسام القضايا الصدق والكذب
٤٤٨	اقتسام النفي العام والإيجاب العام للصدق والكذب
٤٤٩	اقتسام النفي الخاص والإيجاب الخاص للصدق والكذب
٤٤٩	اقتسام الإيجاب العام والنفي الخاص للصدق والكذب
٤٥٠	اقتسام الإيجاب الخاص والنفي العام للصدق والكذب
٤٥٠	العام هو الكلي والخاص هو الجزئي
٤٥١	وهم حول نتيجة النافية الخاصة في عنصر الامتناع

الإخبار عن بعض النوع لا يلزم منه فصول سائر النوع تحته	٤٥١
لا يقضى على أحد بسكوته إلا بحكم الشارع: إقرار النبي ﷺ، وصماتُ البكر	٤٥١
من تكلم فلم يسكت	٤٥٢
دليل الخطاب	٤٥٢
الإخبار بممكن لا يوجب الحكم على المسكوت عنه	٤٥٢
القضية إنما تعطيك مفهومها خاصة	٤٥٣
وجه لزوم أمر النبي ﷺ لواحد لجميع النوع	٤٥٣
التالي في الإيجاب	٤٥٤
اقتسام القضايا المخصوصة للصدق والكذب	٤٥٤
٧ - باب ذكر موضع حروف النفي	٤٥٥
٨ - بقية الكلام في اقتسام القضايا للصدق والكذب: أصول القضايا مفردة ومجموعة	٤٥٧
٩ - باب الكلام في المتلازمات	٤٥٨
من معاني التالي: دخول الجزئي تحت الكلي	٤٦١
مسألة قطع يد السارق	٤٦١
خاتمة كتاب الأخبار: وفيها الإشارة إلى منهجية التأليف	٤٦١
(٣، ٤، ٥، ٦) كتاب البرهان	٤٦٣ - ٦١٧
جمع ابن حزم لمادة أربعة كتب من كتب أرسطاطليس في هذا القسم من كتابه	٤٦٣
١ - نظرة عامة في القضايا وانعكاسها	٤٦٤
القضية لا تعطيك أكثر من نفسها	٤٦٤
القرينة والنتيجة والجامعة	٤٦٥
القضايا بسائط ومتغيرات	٤٦٥
هل المهملات لا تنتج	٤٦٦
الجزئيات من المحصورات والمهملات الجزئية لا تنتج	٤٦٦
القضية المخصوصة حكمها حكم الجزئية	٤٦٧
المحصور: موجب وناف	٤٦٧
أقل القضايا قضية من كلمتين: موضوع ومحمول	٤٦٧
الانعكاس في القضايا البسيطة المحصورة	٤٦٨

الموضوع	الصفحة
وجوه أقسام الصفات للموصوفين ستة	٤٦٨
النافية الكلية تنعكس نافية كلية	٤٦٩
الموجبة الكلية تنعكس موجبة جزئية	٤٧٠
الموجبة الجزئية تنعكس موجبة جزئية	٤٧٠
النافية الجزئية لا تنعكس	٤٧١
أمثلة شرعية	٤٧١
قضايا الإمكان الكليات كواذب في الموجبات	٤٧٢
قضايا الإمكان النوافي كليتها كاذبة	٤٧٢
النافية الجزئية وعكسها	٤٧٣
الموجبة الكلية وعكسها	٤٧٣
منفعة معرفة عكس القضايا	٤٧٣
أشكال البرهان لا تكون إلا ثلاثة	٤٧٤
حالات إنتاج القضايا	٤٧٥
التنبه على طرق إنتاج غير موثوقة	٤٧٦
تشخيص الأشكال الثلاثة للبرهان	٤٧٨
مخالفة ابن حزم لأقرانه في الطلب في موقفهم من المنطق ومداخلته صنوفاً من ذوي الآراء المختلفة، وقصده لتقريب المنطق والتوفيق بينه وبين الشريعة	٤٧٨
تعليق للمحقق في ضبط كلمة (نفثش) والتنبه على خطأ قراءتها (نقيس)	٤٧٨
الأوائل وعُروا هذا العلم وابن حزم قرّبه	٤٧٨
أمثلة تفصيلية لأنحاء أشكال البرهان	٤٨٠
الشكل الأول وأنحاؤه الأربعة	٤٨٠
الشكل الثاني وأنحاؤه الأربعة	٤٨١
الشكل الثالث وأنحاؤه الستة	٤٨٧
الشكل الأول وأنحاؤه الأربعة	٤٨٨
الشكل الثاني وأنحاؤه الأربعة	٤٨٩
الشكل الثالث وأنحاؤه الستة	٤٨٩
أحوال عكس الأشكال	٤٩١

الموضوع	الصفحة
نهاية السفر الأول من التقريب وفقاً للنسخة التونسية	٤٩٢
٢ - باب ذكر القضايا الشرطية	٤٩٣
الشرطية المعلقة قسمان	٤٩٣
المعلقة هي المسببة والمعلقة بها هي السبب	٤٩٤
أحوال المقدمات في الشرطية نفيًا وإيجابًا	٤٩٥
تعدد المقدمات في الشرطية	٤٩٥
إبطال العقود المرتبطة بشروط فاسدة	٤٩٦
بقية الكلام في أقسام الشرطي المتصل	٤٩٧
الشرطي المقسم	٤٩٨
الشرطي المقسم إلى اثنين	٤٩٨
الشرطي المقسم إلى أكثر من اثنين	٤٩٩
نقصان التقسيم والإخلال فيه	٤٩٩
نفي الأقسام	٥٠١
٣ - باب من أنواع البرهان تتضاعف للصفات فيه	٥٠٣
التحفظ من مغالطات النوكى	٥٠٤
٤ - باب من أنواع البرهان تختلف مقدماته في الظاهر إلا أن الغرض في نفيها وإيجابها واحد	٥٠٦
٥ - باب من أنواع البرهان تكثر مقدماته وتوجب كل مقدمة منها المقدمة التي بعدها	٥٠٧
٦ - باب من البرهان شرطي اللفظ قاطع المعنى	٥٠٩
خطأ ابن حزم في خوضه في النفي المفصل المتعلق بذات الله تعالى	٥١٠
٧ - باب من البرهان يؤخذ من نتيجة كذب بأن يصدق نفيها	٥١١
نقض تثليث النصارى	٥١٢
٨ - باب من البرهان مركب من نتائج كثيرة مأخوذة من مقدمات شتى	٥١٢
٩ - باب من أحكام القضايا	٥١٣
ضبط كلمة (السيكران)	٥١٤
القضية الواحدة لا تنتج ولا تعطيك إلا نفسها	٥١٤
الانطواء في القضايا	٥١٥

الموضوع	الصفحة
أوجه الأقوال المخالفة لرتب أخذ البرهان	٥١٥
وجه مخالف في الرتبة والمعنى	٥١٥
وجه فيه ألفاظ زائدة	٥١٥
اختلاف الشهود بما لا يقدح في شهادتهم وتفصيل المسألة من المحلى	٥١٦
نفي ابن حزم لتأثير السحر والرد عليه	٥١٧
الاختلاف في مدة حدوث العالم لا يقدح في مبدئه	٥١٧
وجه مخالف قام البرهان على وجوب الانقياد له	٥١٨
تفسير آية التيمم والأيمان بتقدير المحذوف	٥١٨
مسألة الحذف ودلالة اللفظ على معنى لم يذكر	٥١٩
موافقة الخصم للخصم قسماً	٥٢٠
نقض احتجاج اليهود بموافقتنا لهم أن دينهم ونيهم حق	٥٢١
نقض احتجاج الخوارج والمرجئة بقوله تعالى: ﴿لَا يَسْأَلُهَا إِلَّا الْأَنْثَى﴾	٥٢٢
١٠ - باب أغاليظ أوردناها خوفاً من تشغيب مشغب بها في البرهان	٥٢٣
المغالطة في عكس النافية الكلية	٥٢٣
المغالطة في عكس الموجبة الكلية	٥٢٤
المغالطة في عكس الموجبة الجزئية	٥٢٤
الغش في العلوم أعظم من الغش في النقود والبيع	٥٢٥
قصة مغالط مع الطبيب إسحاق بن سليمان الاسرائيلي وقوله: أنت الكلب والكلب أنت	٥٢٦
المغالطة في إنتاج الموجبتين	٥٢٧
المغالطة في إسقاط شيء من الموصوف	٥٢٨
١١ - باب من أحكام البرهان في الشرائع على الرتب التي قدمنا	٥٢٩
الألفاظ الشرعية اللازمة: قول عام، وخبر، وأمر	٥٢٩
كلي اللفظ كلي المعنى، جزئي اللفظ جزئي المعنى، جزئي اللفظ كلي المعنى	٥٣٠
كلي اللفظ جزئي المعنى	٥٣١
أمثلة شريعية على الأقسام المتقدمة	٥٣١
الألفاظ تدل على المعاني ضرورة	٥٣٢
الخروج عن بعض ما يتقضي به ظاهر اللفظ ببرهان	٥٣٢

الموضوع	الصفحة
مثال اللفظ الجزئي يدخل فيه معنى كلي	٥٣٣
اللفظ المشترك	٥٣٣
إجراء حكم الاسم على بعض منه	٥٣٣
لفظ يعم ذوي صفات شتى: المحصنات، النكاح	٥٣٤
اللفظ المشترك عام لكل ما تحته من الأنواع	٥٣٥
مسألة التأنيف	٥٣٦
لا سبيل إلى إدراك الحقائق إلا بتوسط اللفظ	٥٣٨
١٢ - باب أقسام المعارف وهي العلوم	٥٣٩
المعرفة الأولية قسمان	٥٣٩
١ - المعرفة بالفطرة وموجب الخلقة	٥٣٩
٢ - الإدراك بالحواس يتوسط العقل	٥٣٩
صحة المعرفة بالنقل الصحيح	٥٤١
معرفة الرب والنبوة بضرورة العقل والتمييز	٥٤١
المعرفة التالية: بالمقدمات المنتجة	٥٤٢
مرتبة المقلد الجاهل	٥٤٢
شكوى أبي محمد من قوم لا يلتفتون إلى البرهان؛ فمناظرتهم بالإقناع والتقليد	٥٤٣
الطبيب الحاذق لا يعطي الدواء إلا على قدر احتمال بنية المداوى	٥٤٤
طريقة المناظرة بتقديم المقدمات والاتفاق عليها	٥٤٤
عكس الخطأ على الخطأ	٥٤٤
المنانية أو المانوية	٥٤٤
مسألة جنين الأمة	٥٤٥
الموافقة على مقدمة فاسدة للكشف عن فساد إنتاجها	٥٤٥
طريقة ابن حزم في إلزام أهل القياس بمقدماتهم ليلوح فساد مقالهم	٥٤٦
هل الاستدلال أول واجب على من بلغ الحلم؟	٥٤٦
إجلال ابن حزم للإمام ابن جرير الطبري رحمها الله	٥٤٦
الاضطرار إلى إكمال المناظرة لخوف أذى	٥٤٧
الرجاء في أوبة المخالفين وانتفاعهم	٥٤٨

أهمية الحرص على هداية الخلق	٥٤٨
رد ابن حزم على منكري الحقائق وما شهد به الحس والعقل	٥٤٨
المدعون للإلهام	٥٤٩
١٣ - باب ذكر أشياء تلتبس على قوم في طريق البرهان	٥٤٩
تحرير مسألة الإضافة	٥٤٩
برهان الدور	٥٥٠
الاستدلال بالمعلول على العلة	٥٥٠
١٤ - باب ذكر أشياء عدها قوم براهين وهي فاسدة وبيان خطأ من عدها برهاناً	٥٥١
الاستقراء وهو القياس	٥٥١
وصف الموصوف بالصفة قسمان	٥٥٢
الرد على المجسمة	٥٥٤
زعم ابن حزم أن أهل السنة أثبتوا الصفات بالاستقراء وخطؤه في ذلك	٥٥٤
الاستدلال بالشاهد على الغائب	٥٥٦
ما لا تقتضيه طبيعة العقل ولا تنفيه	٥٥٧
القياس تحكم على الخالق عز وجل	٥٥٨
علل النحويون فاسدة كلها	٥٥٨
إجراء العلة في المعلول	٥٥٩
نفي العلل في الشرائع	٥٥٩
إبطال التساوي في الحكم لا إثباته بدلالة الاستدلال والعلة	٥٦٠
استدلال فاسد للمعتقدين في الكواكب	٥٦١
موضع النفس في الإنسان	٥٦١
اختلاف أهل القياس في علة تحريم الربا	٥٦٢
علاقة حكم الموصوف بصفته نفياً وإثباتاً	٥٦٢
لا مسامحة في طلب الحقائق: إما حق وإما باطل	٥٦٣
حكم الغناء	٥٦٣
مسألة خبر الواحد في الأحكام وشهادة الشاهدين	٥٦١
تناقض أهل القياس في بعض أحكام البيع وزكاة الفطر	٥٦٤

- التحكم باللسان لا يعجز عنه أحد ٥٦٥
- اتفاق مراتب البرهان في الأحكام الشرعية والقضايا الطبيعية ٥٦٥
- المتقدمون سموا المقدمات قياساً وتعلق أهل القياس بذلك ٥٦٥
- القياس الأرسطي حق واضح عند أبي محمد ٥٦٦
- ١٥ - باب زيادة من الكلام في بيان السفسطة ٥٦٦
- وقوع ابن حزم في النفي المفصل المتعلق بذات الله تعالى ٥٦٧
- ضبط كلمة (اللازورد) ٥٦٧
- نفي العلة في أفعال الله تعالى ٥٦٨
- عذر الجاهل لاشتباه الأسماء ٥٦٨
- مسألة اللفظ بالقرآن وتعليق المحقق ٥٦٩
- دخول الغلط لاشتباه الخط ٥٧٠
- دخول الغلط في العتوف المحيرة ٥٧٠
- تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا يَكْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ ٥٧١
- ربط شيء بشيء لا رباط بينهما ٥٧١
- ١٦ - باب الكلام في فضل قوة إدراك العقل على إدراك الحواس ٥٧٢
- النفس كلما انفردت وتخلت عن الجسم أدركت غوامض الأشياء ٥٧٣
- التفاوت في إدراك الحواس ٥٧٣
- العقل والحس والظن والتخيل قوى من قوى النفس ٥٧٥
- الفكر والذكر ٥٧٥
- الظن والتخيل ٥٧٦
- العقل صادق أبداً ٥٧٦
- الخطأ في الاستشهاد بالعقل ٥٧٧
- نقد مثبتى علل الشرائع بالعقل ٥٧٧
- نفي العلة في أفعال الله تعالى ٥٧٧
- حقيقة حد العقل: التمييز ٥٧٨
- أكثر الناس الغالب عليهم الحمق وضعف العقول ٥٧٨
- أصحاب العقل المعيشي لا يهتمهم إلا السلامة في الدنيا ٥٧٨

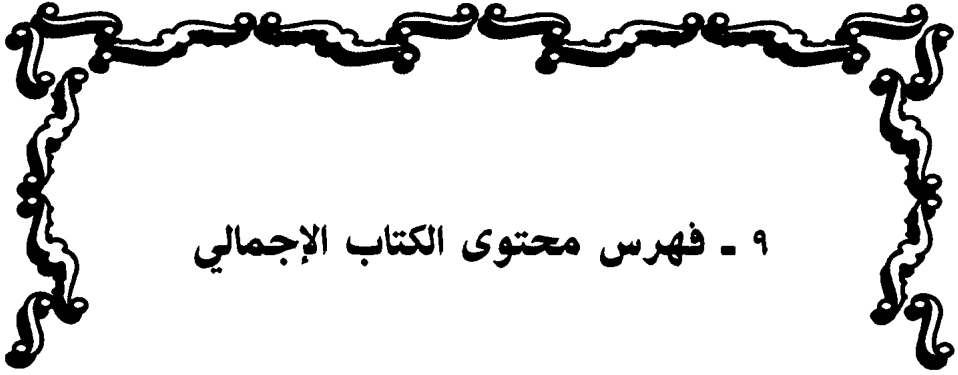
من ضعف العقل التزام ما لا يلزم من الأزياء والهيئات والعادات	٥٧٩
لا يدرك حقائق الأشياء إلا متجرد عن الأهواء	٥٧٩
دعوى ابن حزم ضمان إدراك الحقائق لمن تجرّد من الهوى والتقليد وسلك طريق طلبها ببراهين العقل، وتعقب المحقق له	٥٨٠
الناس يقبحون حكم الهوى والتقليد وهم لا ينطقون إلا بما يرجع إليهما	٥٨٠
١٧ - باب أقسام السؤال عما تريد معرفة حقيقته مما يرتقى إليه بالدلائل الراجعة إلى الأوائل التي قدمنا	٥٨١
السؤال بهل؟	٥٨١
السؤال بما هو؟	٥٨٣
السؤال بكيف؟	٥٨٣
السؤال بلم؟	٥٨٣
ينبغي أن تكون العلة لازمة لما يستدل بها عليه	٥٨٤
الحد والرسم في الجواب	٥٨٥
١٨ - باب الكلام في رتب الجدل وكيفية المناظرة المؤديين إلى معرفة الحقائق (آداب البحث والمناظرة)	٥٨٦
شرط المناظرة الفاضلة: طلب الحقيقة	٥٨٦
المناظرة بشروطها لا يذمها إلا جاهل	٥٨٧
آداب الكلام أثناء المناظرة	٥٨٧
كيفية السؤال والجواب أثناء المناظرة واختيار أبي محمد	٥٨٨
إنما المناظرة مع الأمن لا المخاوف	٥٨٩
إقرار الخصم أو العجز عن جوابه	٥٨٩
حدُّ الغلبة في المناظرة	٥٨٩
مداخلات الحاضرين وقلة الإنصاف في الناس	٥٩٠
مسألة كروية الأرض	٥٩٠
مناسبة الجواب للسؤال	٥٩٠
بيان الحقائق فرض	٥٩١
التقسيم أثناء المناظرة	٥٩١

الموضوع	الصفحة
ترك موضوع المناظرة والخروج إلى مسائل أخرى نقيصةً	٥٩١
الاختصار مع الفصاحة وكثرة المعاني	٥٩٢
خطأ المسامحة في الإقرار على النفس بفساد القول إلا في حالتين	٥٩٢
فضيلة الإقرار بالخطأ والرجوع إلى الحق	٥٩٢
إلزام الخصم بما يدفع شغبه	٥٩٢
معارضة الخطأ بالخطأ في المناظرة خطأ إلا في مكانين	٥٩٣
ردع السائل المشعّب	٥٩٤
لا يصح الشيء بنفسه	٥٩٤
السؤال بعد انقطاع الخصم	٥٩٥
الثبات على موجب البرهان أو الرجوع إليه فضيلة	٥٩٥
آداب تفصيلية متعلقة بالمناظرة وإنصاف الخصم	٥٩٥
وقوع ابن حزم في النفي المفصل المتعلق بذات الله تعالى	٥٩٦
خبر أبِ صوّر لابن له أعمى حروف الهجاء أجرامًا ليقف على صورها بعقله وحسه ..	٥٩٦
محنة أبي محمد بصدّق له سامه أن يريه العرض منخزلًا عن الجوهر	٥٩٧
ابن حزم لم ير الفيل والزرافة	٥٩٧
تقصير من قصّر في إقامة البرهان على حق لا يضرّ الحق شيئًا	٥٩٨
أخلاقيات مهمة للمناظر: لا تقنع إلا بحقيقة الظفر ولا تبال بكلام الناس ولا	
تستوحش مع الحق إلى أحد	٥٩٨
لا تغتر بالكثرة ولا تقلّد أحدًا	٥٩٩
حكاية رائعة لابن حزم في رجوعه إلى الحق واعترافه بصواب قول خصمه مع	
أنه غلبه في المناظرة	٥٩٩
الإنصاف	٥٩٩
الغلبة ليس بالتوهم والدعوى	٥٩٩
تبجح بعضهم بقدرته على الجدل	٦٠٠
الجهل لا خير فيه	٦٠٠
إياك والتقليد والاعتراض بكثرة صواب الواحد	٦٠١
لا تطالب خصمك بالإقرار بالغلبة	٦٠١

٦٠١	الانتقال من مسألة إلى مسألة
٦٠٢	الحذر من أهل الصباح والمغالبة
٦٠٢	آداب ومحاذير جامعة
٦٠٣	ذكرت الأوائل في صفة المنقطع الذي لا ينصف وجوهاً
٦٠٣	المنقطع الذي يقصد إبطال الحق
٦٠٤	المنقطع الذي يستعمل البهت والرقاعة
٦٠٤	الانتقال من قول إلى قول ومن سؤال إلى آخر
٦٠٤	استعمال الكلام المستغلق
٦٠٤	رأي أبي محمد في كتاب (اللمع) لأبي الفرج القاضي
٦٠٤	إحراج الخصم بتكرار الكلام بلا فائدة
٦٠٤	التضاحك والصباح والتكفير واللعن
٦٠٥	أصناف الناس في كلامهم
٦٠٥	صنف لا يبالي فيما صرف كلامه
٦٠٦	صنف ينصر ما عقد عليه نيته واعتقده بغير برهان
٦٠٦	صنف لا يقصدون إلا إلى نصر الحق وقمع الباطل
٦٠٦	الوقوف على الحقائق لا يكون إلا بشدة البحث، وتعقب المحقق لهذا الإطلاق ...
٦٠٧	تنوع العلوم الشرعية والثقافة العامة لطالب الحقائق
٦٠٨	أهمية معرفة النحو، وإشادة ابن حزم بكتاب (الجميل) للزجاجي
٦٠٨	الاستكثار من العلوم وحده الأعلى
٦٠٩	العلم والتعليم أفضل من نوافل العبادة
٦٠٩	فضل العلم
٦٠٩	خبر اعتقال أبي محمد في مطبق ضيق في يد المستكفي لنصرته المستظهر ...
٦١٠	سرور ابن حزم بالظفر بوجه الحق في مسألة عويصة أثناء سجنه
٦١٠	معاناة ابن حزم وإبعاده عن وطنه وأهله
٦١٠	الحد الأصغر للتفرغ لطلب العلم
٦١١	كلام رائع في فضل الاشتغال بالعلم وحال أهل الجهل بتضييع أوقاتهم
٦١١	طرد الهم

٦١٢	١٩ - باب كيفية أخذ المقدمات من العلوم الظاهرة عند الناس بإيجاز
٦١٢	علم القرآن، علم الحديث ورجاله وأحكامه
٦١٣	علم المذاهب، علم المنطق، علم الفتيا، علم النحو، علم اللغة، علم الشعر
٦١٤	علم الخبر
٦١٤	من هو النديم صاحب كتاب في العروض؟
٦١٦	علم الطب، علم العدد، علم النجوم، علوم البلاغة
٦١٧	علم العبارة، والمراد تأويل الرؤيا
٦١٨	٧ - كتاب البلاغة
٦٢٠	بلاغة القرآن وقول ابن حزم بالصرفة والرد عليه
٦٢٢	٨ - كتاب الشعر
٦٢٣	الشعر: صناعة، وطبع، وبراعة
٦٢٩	مصادر التحقيق
٦٣٩	فهارس الكتاب





٩ - فهرس محتوى الكتاب الإجمالى

الموضوع	الصفحة
بين يدى موسوعة تراث ابن حزم	٥ - ٤١
قائمة بالكُتب التى ستصدر فى هذه السلسلة	١٥ - ١٦
قائمة كتب ابن حزم المفقودة	١٦ - ٣٨
منهج المحقق و غرضه فى خدمة تراث ابن حزم	٣٩
ترجمة ابن حزم	٤٣ - ٥٤
دراسة وتقديم العلامة أبى عبدالرحمن ابن عقيل الظاهري	٥٥ - ٢٢٨
تحقيق عنوان الكتاب	٥٦
تارىخ تأليف التقريب	٦٠
الذهبي وتمنطق ابن حزم	٦٨
نقد ابن العربي فى تناوله على ابن حزم	٦٩
نماذج من سوء عبارات ابن العربي فى الأئمة	٧٧
ابن العربي يخطب بحديث موضوع	٨١
المنهج المعرفى عند ابن حزم وجانب الخلل فيه	٨٣
تقييم عمل المحقق وتعقبه فى بعض المسائل	٨٨
مسألة الاسم والمسمى	٩٠
مسألة خلق القرآن	٩٤
رد دعوى صاعد أن ابن حزم لم يفهم المنطق	٩٧
عناية المستشرقين بكتاب التقريب	١٠٤
بواعث التأليف ومحنة ابن حزم مع معاصريه	١١٣

موقف الأندلسيين من علوم الأوائل	١٢١
مسألة التأليف	١٢٩
منطق أرسطو في ميزان الاعتدال	١٦٢
مباحث القسمة وفوائدها	١٧٦
المنتقى من مقدمة الدكتور إحسان عباس	٢١٥
افتتان ابن حزم بالمنطق وأثر ذلك على عقيدته	٢٢٩
توثيق الكتاب	٢٥٧ - ٣٠٨
١ - إحالات ابن حزم على كتاب التقريب	٢٥٧
٢ - وصف مخطوطة إزمير	٢٦٦
٣ - وصف مخطوطة المكتبة الأحمدية	٢٧٠
٤ - الطبقات السابقة للكتاب	٢٧٣
٥ - الدراسات عن الكتاب باللغة العربية	٢٧٤
٦ - الدراسات عن الكتاب باللغات الأعجمية	٢٧٨
٧ - الترجمات	٢٧٩
٨ - منهج التحقيق	٢٨٠
٩ - نماذج من النسختين المخطوطتين	٢٨٣
نص كتاب التقريب لحد المنطق	٣٠٩ - ٦٢٥
مقدمة ابن حزم لكتابه	٣١١
مراتب البيان	٣١٣
نشأة علم المنطق	٣١٦
مواقف الناس من علم المنطق	٣١٧
منهج التصنيف وغرضه	٣٢٠
شرط الانتفاع بمادة الكتاب	٣٢١
منفعة علم المنطق	٣٢٢
أنواع التصنيف السبعة التي لا يؤلف أهل العلم إلا فيها	٣٢٤
المدخل إلى المنطق أو إيساغوجي	٣٢٦ - ٣٦٤
١ - الكلام في انقسام الأصوات المسموعة	٣٢٦

- ٢ - باب الكلام على الأسماء التي تقع على جماعة أشخاص ٣٣٠
- ٣ - باب الكلام في تفسير ألفاظ اندرجت لنا في الباب الذي قبل هذا الذي نبدأ به ٣٣٢
- ٤ - باب الكلام في الحد والرسم وجمل الموجودات وتفسير الوضع والحمل .. ٣٣٣
- ٥ - باب الكلام على الجنس ٣٣٩
- ٦ - باب الكلام على النوع ٣٤٠
- ٧ - باب جامع في الكلام في الأجناس والأنواع معًا ٣٤٣
- ٨ - باب الفصل ٣٥٩
- ٩ - باب الخاصة ٣٦١
- ١٠ - باب العرض ٣٦٢
- (١) كتاب الأسماء المفردة ٣٦٥ - ٤٢٦
- أ - مقدمة أولى في أوجه وقوع الأسماء على مسمياتها ٣٦٥
- ب - مقدمة ثانية: باب من أقسام الكلام ومعانيه ٣٦٩
- ج - المقولات العشر ٣٧٨
- ١ - باب الكلام على الجوهر ٣٧٨
- ٢ - باب الكلام على الكمية وهي العدد ٣٨٠
- ٣ - باب الكيفية ٣٨٨
- ٤ - باب الإضافة ٣٩٧
- ٥ - باب القول على الزمان ٤٠١
- ٦ - باب القول على المكان ٤٠٤
- ٧ - باب النصفة ٤٠٧
- ٨ - باب الملْك ٤٠٧
- ٩ - باب الفاعل ٤٠٨
- ١٠ - باب المنفعل ٤٠٩
- د - باب الكلام على الغير والمثل والخلاف والضد والمنافي والمقابلة والقنية والعدم ٤١١
- هـ - باب الكلام على الحركة ٤٢٣
- (٢) كتاب الأخبار وهو الأسماء المجموعة إلى غير وتسمى المركبة، وهو
المسمى باللغة اليونانية باري أرمينياس ٤٢٧ - ٤٦٢

- ١ - رسم الاسم ٤٢٧
- ٢ - القول على الكلمة ٤٣٠
- ٣ - القول على القول: الخبر ٤٣١
- ٤ - باب العناصر ٤٣٧
- ٥ - باب الكلام في الإيجاب والسلب وهو النفي ومراتبه ووجوهه ٤٤٢
- ٦ - باب اقتسام القضايا الصدق والكذب ٤٤٨
- ٧ - باب ذكر موضع حروف النفي ٤٥٥
- ٨ - بقية الكلام في اقتسام القضايا للصدق والكذب: أصول القضايا مفردة ومجموعة ٤٥٧
- ٩ - باب الكلام في المتلائمات ٤٥٨
- (٣، ٤، ٥، ٦) كتاب البرهان ٤٦٣ - ٦١٧
- ١ - نظرة عامة في القضايا وانعكاسها ٤٦٤
- ٢ - باب ذكر القضايا الشرطية ٤٩٣
- ٣ - باب من أنواع البرهان تتضاعف فيه الصفات فيه ٥٠٣
- ٤ - باب من أنواع البرهان تختلف مقدماته في الظاهر إلا أن الغرض في نفيها وإيجابها واحد ٥٠٦
- ٥ - باب من أنواع البرهان تكثر مقدماته وتوجب كل مقدمة منها المقدمة التي بعدها ٥٠٧
- ٦ - باب من البرهان شرطي اللفظ قاطع المعنى ٥٠٩
- ٧ - باب من البرهان يؤخذ من نتيجة كذب بأن يصدق نفيها ٥١١
- ٨ - باب من البرهان مركب من نتائج كثيرة مأخوذة من مقدمات شتى ... ٥١٢
- ٩ - باب من أحكام القضايا ٥١٣
- ١٠ - باب أغاليظ أوردناها خوفاً من تشغيب مشغب بها في البرهان ٥٢٣
- ١١ - باب من أحكام البرهان في الشرائع على الرتب التي قدمنا ٥٢٩
- ١٢ - باب أقسام المعارف وهي العلوم ٥٣٩
- ١٣ - باب ذكر أشياء تلتبس على قوم في طريق البرهان ٥٤٩
- ١٤ - باب ذكر أشياء عدها قوم براهين وهي فاسدة وبيان خطأ من عدها برهاناً .. ٥٥١
- ١٥ - باب زيادة من الكلام في بيان السفسطة ٥٦٦
- ١٦ - باب الكلام في فضل قوة إدراك العقل على إدراك الحواس ٥٧٢

١٧ - باب أقسام السؤال عما تريد معرفة حقيقته مما يرتقى إليه بالدلائل الراجعة إلى الأوائل التي قدمنا	٥٨١
١٨ - باب الكلام في رتب الجدل وكيفية المناظرة المؤديين إلى معرفة الحقائق (آداب البحث والمناظرة)	٥٨٦
١٩ - باب كيفية أخذ المقدمات من العلوم الظاهرة عند الناس بإيجاز	٦١٢
٧ - كتاب البلاغة	٦١٨
٨ - كتاب الشعر	٦٢٢
استدراك	٦٢٧
مصادر التحقيق	٦٢٩
فهارس الكتاب	٦٣٩
١ - فهرس الآيات الكريمة	٦٤١
٢ - فهرس الأحاديث الشريفة	٦٤٥
٣ - فهرس الأعلام والملل والفرق والطوائف	٦٤٧
٤ - فهرس المصطلحات والمفردات	٦٥٠
٥ - فهرس الكتب	٦٦٢
٦ - فهرس مسائل الاعتقاد	٦٦٤
٧ - كشاف شخصية ابن حزم	٦٦٦
٨ - فهرس الموضوعات التفصيلي	٦٦٧
٩ - فهرس محتوى الكتاب الإجمالي	٦٩٧

آخر الكتاب، والحمد لله أولاً وآخراً.



رَفَعُ

عبد الرحمن البخاري
أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com

www.moswarat.com

رَفَع

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الفردوس
www.moswarat.com